La verdadera vida

Un mensaje a los jóvenes

Alain Badiou

La verdadera vida

Un mensaje a los jóvenes

Alain Badiou

ALAIN BADIOU

LA VERDADERA VIDA

UN MENSAJE A LOS JÓVENES

TRADUCCIÓN DEL FRANCÉS DE
ADRIANA SANTOVEÑA

MALPASO

BARCELONA MÉXICO BUENOS AIRES NUEVA YORK

1.
SER JOVEN HOY EN DÍA: SENTIDO Y SINSENTIDO

Comencemos por las realidades: tengo setenta y nueve años. Entonces, ¿por qué diablos me ocupo de escribir sobre la juventud? ¿Por qué esta preocupación adicional de hablarle a los propios jóvenes? ¿Acaso no les toca a ellos hablar de su experiencia de jóvenes? ¿Acaso vengo a ofrecer lecciones de sabiduría, como un anciano que conoce los peligros de la vida y le enseña a los jóvenes a desconfiar y a quedarse tranquilos, dejando el mundo tal como está?

Lo que busco, como espero pueda observarse, es lo contrario. Me dirijo a los jóvenes a propósito de lo que la vida puede ofrecer, de las razones por las cuales debe necesariamente cambiarse el mundo, razones que, por lo mismo, implican tomar riesgos.

Pero voy a comenzar bastante lejos, por un episodio muy conocido relacionado con la filosofía: Sócrates, el padre de todos los filósofos, fue condenado a muerte bajo el cargo de "corromper a la juventud". La primerísima recepción oficial de la filosofía tomó la forma de una acusación muy grave: el filósofo corrompe a la juventud. Entonces, adoptando este punto de vista, diría simplemente que mi objetivo es corromper a la juventud.

¿Pero qué quiere decir "corromper", y qué quiere decir en la mente de los jueces que condenaron a muerte a Sócrates bajo el cargo de corromper a la juventud? No puede tratarse de "corromper" en un sentido ligado al dinero. No se trata de un "escándalo" en el sentido en que hoy en día hablan los diarios: unas personas que se enriquecen utilizando su posición en tal o cual institución del Estado. Sin lugar a dudas esto no es lo que los jueces le reprochan a Sócrates. Recordemos que, por el contrario, uno de los reproches que Sócrates hacía a sus rivales, conocidos como los sofistas, era precisamente que recibían un pago. Sócrates, si se me permite decirlo, corrompía a la juventud de manera gratuita, con lecciones revolucionarias, mientras que los sofistas recibían una generosa retribución por las lecciones que ofrecían, que además eran lecciones de oportunismo. Por ende, "corromper a la juventud", en el sentido socrático, no es para nada un asunto de dinero.

Tampoco se trata de corrupción moral, y menos aún de esas aventuras más o menos sexuales de las que también hablan los diarios. Por el contrario, en Sócrates puede verse, o en Platón cuando transmite —¿o inventa?— el punto de vista de Sócrates, una concepción particularmente sublime del amor, una concepción que no lo separa del sexo, pero que lo va desprendiendo poco a poco de él en favor de una especie de ascensión subjetiva. Desde luego, esta ascensión puede, e incluso debe, iniciarse mediante el contacto con cuerpos bellos. Pero este contacto no se reduce a la excitación sexual, pues es el punto de apoyo material de un acceso a lo que Sócrates denomina la idea de lo Bello. De tal forma, el amor es sin duda la creación de un nuevo pensamiento que brota no solo de la sexualidad, sino de lo que podría llamarse el amor sexuado-pensado. Y este amor-pensado es un componente de la construcción intelectual y espiritual de uno mismo.

Al final, la corrupción de la juventud por un filósofo no es cuestión ni de dinero, ni de placer. ¿Acaso se tratará de una corrupción por el poder? Sexo, dinero, poder… Es una especie de trilogía: la trilogía de la corrupción. Decir que Sócrates corrompe a la juventud equivaldría a decir que aprovecha la seducción de sus palabras para obtener cierto poder. El filósofo estaría utilizando a los jóvenes en pos de un poder, de una autoridad. Los jóvenes estarían sirviendo a su ambición. Desde esta perspectiva, habría corrupción de la juventud en el sentido de que se estaría integrando su ingenuidad en algo que podría llamarse, siguiendo a Nietzsche, una voluntad de poder.

Pero yo diría, una vez más: ¡por el contrario! Hay precisamente en Sócrates, visto por Platón, una denuncia muy explícita del carácter corruptor del poder. Es el poder lo que corrompe, y no la filosofía. Hay en Platón una violenta crítica a la tiranía, al deseo de poder, a la cual no hay nada que agregar, que es de cierto modo definitiva. Contiene incluso la convicción opuesta: lo que el filósofo puede aportar a la política no es en absoluto la voluntad de poder, sino el desinterés.

Así, llegamos a una concepción de la filosofía por completo ajena a la ambición, a la lucha por el poder.

Sobre este tema, me gustaría citar un pasaje de la traducción un tanto particular que hice de *La República* de Platón. La portada presenta la siguiente información: “Alain Badiou” (nombre del autor) y, abajo, “La

República de Platón" (título del libro).[1] De esta forma no se sabe quién escribió el libro. ¿Platón? ¿Badiou? ¿Tal vez Sócrates, de quien se dice nunca escribió nada? Reconozco que es un título orgulloso. Pero el resultado es, quizá, un libro con más vida, más accesible para los jóvenes actuales que una traducción estricta del texto de Platón.

Lo que voy a leerles se ubica en el momento en que Platón se plantea la siguiente pregunta: ¿cuál es exactamente la relación entre poder y filosofía, entre poder político y filosofía? Aquí uno puede darse cuenta de la importancia que el autor le otorga al desinterés en política.

Sócrates le habla a dos interlocutores, dos jóvenes, precisamente, y aquí puede notarse que seguimos en el mismo tema. En la versión original de Platón, son dos chicos, Glaucón y Adimanto. En mi versión, evidentemente más moderna, hay un chico, Glaucón, y una chica, Amaranta. En la actualidad, cuando se habla de los jóvenes, o a los jóvenes, lo menos que puede hacerse es incluir a las chicas tanto como a los chicos. He aquí el diálogo:

SÓCRATES. Si encontramos, para aquellos a los que les ha llegado el turno de asegurar una parte del poder, una vida muy superior a la que les propone ese poder, entonces tendremos la posibilidad de que exista una verdadera comunidad política. Porque solo llegarán al poder aquellos para quienes la riqueza no es el dinero, sino lo que la felicidad requiere: la verdadera vida, plena de ricos pensamientos. Si se precipita a los asuntos públicos, en cambio, gente hambrienta de ventajas personales, gente convencida de que el poder favorece siempre la existencia y la extensión de la propiedad privada, no es posible ninguna comunidad política verdadera. Esa gente se pelea con ferocidad por el poder, y esa guerra, en la que se mezclan pasiones privadas y poderío público, destruye, junto con los pretendientes a las funciones supremas, al país entero.

GLAUCÓN. ¡Repugnante espectáculo!

SÓCRATES. Pero dime, ¿conoces una vida capaz de engendrar el desprecio al poder y al Estado?

AMARANTA. ¡Desde luego! ¡La vida del verdadero filósofo, la vida de Sócrates!

SÓCRATES. *(Encantado.)* No exageremos nada. Demos por sentado que no tienen que llegar al poder los que están enamorados de él. En ese caso, tendríamos solo la guerra de los pretendientes. He aquí por qué es necesario que se consagren a la guardia de la comunidad política, por turno, todos los integrantes de esa inmensa masa de gente a los que no dudo en declarar filósofos: gente desinteresada, instintivamente instruida en lo que puede ser el servicio público, pero que sabe que existen muchos otros honores que los que se obtienen en la frecuentación de los despachos del Estado, y una vida sin duda preferible a la de los dirigentes políticos.

AMARANTA. *(En un murmuro.)* La verdadera vida.

SÓCRATES. La verdadera vida. Que jamás está ausente. O jamás por completo.[2]

Ahí está. La filosofía, el tema de la filosofía, es la verdadera vida. ¿Qué es

una vida verdadera? Esta es la única pregunta del filósofo. Y, por ende, si es que hay corrupción de la juventud, no es para nada en nombre del dinero, de los placeres o del poder, sino para demostrar a la juventud que existe algo superior a todo eso: la verdadera vida. Algo que vale la pena, por lo que vale la pena vivir, y que deja muy atrás el dinero, los placeres y el poder.

La "verdadera vida", recordémoslo, es una expresión de Rimbaud. He aquí a un verdadero poeta de la juventud, Rimbaud. Alguien que hace poesía a partir de su experiencia total de la vida que comienza. Es él quien, en un momento de desesperanza, escribe de manera desgarradora: "La verdadera vida está ausente".

Lo que la filosofía nos enseña, o en todo caso trata de enseñarnos, es que si bien la verdadera vida no siempre está presente, nunca está completamente ausente. Que la verdadera vida está por lo menos un poco presente es lo que busca demostrar la filosofía. Y esta corrompe a la juventud en el sentido de que intenta demostrarle que existe una falsa vida, una vida destrozada, que es la vida pensada y practicada como una lucha feroz por el poder, por el dinero. Una vida reducida, por todos los medios, a la pura y simple satisfacción de las pulsiones inmediatas.

En el fondo, dice Sócrates, y por el momento no hago más que seguirlo, hay que luchar por conquistar la verdadera vida contra todos los prejuicios, las ideas preconcebidas, la obediencia ciega, las costumbres injustificadas, la competencia ilimitada. Fundamentalmente, corromper a los jóvenes quiere decir una sola cosa: intentar que no entren en los caminos ya trazados, que no se consagren simplemente a obedecer las costumbres de la ciudad, que puedan inventar algo, proponer otra orientación en lo que concierne a la verdadera vida.

Por último, pienso que el punto de partida es la convicción de Sócrates de que la juventud tiene dos enemigos internos. Son estos enemigos internos quienes la conminan a alejarse de la verdadera vida, a no reconocer en sí misma la posibilidad de la verdadera vida.

El primer enemigo es lo que podría llamarse la pasión por la vida inmediata, por el juego, por el placer, por el instante, por una melodía, por una aventura, por una fumada de mariguana, por un juego idiota. Todo esto existe y Sócrates no pretende negarlo. Pero cuando todo esto se acumula, cuando es llevado al extremo, cuando esta pasión organiza la vida día a día,

una vida suspendida en la inmediatez del tiempo, una vida en que el futuro es invisible o, en todo caso, totalmente oscuro, entonces se alcanza una forma de nihilismo, una forma de concebir la existencia sin ningún sentido unificado. Una vida desprovista de significado y, por ende, incapaz de durar como una vida verdadera. Lo que se denomina "vida" se convierte entonces en un tiempo dividido en instantes más o menos buenos, más o menos malos, de modo que, a fin de cuentas, lo único que puede esperarse de la vida es tener la mayor cantidad posible de instantes más o menos aceptables.

Definitivamente, esta concepción disloca la idea de la vida misma, la dispersa, y por ello esta visión de la vida es también una visión de la muerte. Es una idea profunda, presentada con mucha claridad por Platón: cuando la vida queda sometida a la inmediatez temporal, se disloca a sí misma, se esparce, deja de reconocerse, deja de estar ligada a un sentido sólido. Recurriendo al lenguaje de Freud y el psicoanálisis, en torno al cual Platón suele adelantarse en varios puntos, podría decirse que esta visión de la vida ocurre cuando la pulsión de vida está secretamente habitada por la pulsión de muerte. De manera inconsciente, la muerte se apodera de la vida descomponiéndola, arrancándola de su posible significado. Este sería el primer enemigo íntimo de la juventud, que inevitablemente atraviesa por esta experiencia. La juventud debe pasar por la violenta experiencia del poder mortal de lo inmediato. El propósito de la filosofía no es negar esta experiencia viva de la muerte interna, sino superarla.

Por otro lado, la segunda amenaza interna para un joven es aparentemente lo contrario. A saber, la pasión por el éxito, la idea de convertirse en alguien rico, poderoso, con una buena posición. No ya la idea de consumirse en la vida inmediata sino, por el contrario, de hallar un buen lugar en el orden social existente. La vida se convierte entonces en una suma de ardides para encontrar una buena posición, sin importar que, con tal de lograrlo, uno deba someterse mejor que todos al orden existente. No es el régimen de la satisfacción inmediata del gozo, sino el régimen del proyecto bien construido, bien eficaz. Se comienza a estudiar desde el jardín de infancia y se continúa en los mejores colegios, elegidos con todo cuidado. Se asiste, en particular, a Henri IV, o a Louis-le-Grand, donde, por lo demás, concluí mis estudios. Y se prosigue, cuando se puede, en este camino: las grandes universidades, los consejos de administración, las altas

finanzas, los poderosos medios de comunicación, los ministerios, las cámaras de comercio, empresas *startup* cotizadas en miles de millones en la bolsa…

En el fondo, cuando se es joven, uno está expuesto, a menudo sin saberlo claramente, a dos posibles orientaciones de la existencia, en ocasiones mezcladas y contradictorias. Estas dos tentaciones podrían resumirse así: o bien la pasión de quemar la vida, o bien la pasión de construirla. Quemarla equivale al culto nihilista de lo inmediato. Esto bien podría ser el culto de la revuelta pura, de la insurrección, de la insumisión, de la rebelión, de nuevas formas de vida colectiva resplandecientes y breves, como la ocupación de plazas públicas durante unas cuantas semanas. Pero, como podrá notarse, nada de esto tiene un efecto duradero, no hay construcción, no hay un control organizado del tiempo. Se avanza bajo el lema *no future*. Y si, por el contrario, la vida se orienta hacia la plenitud del futuro, el éxito, el dinero, la posición social, el oficio rentable, la familia tranquila, las vacaciones en las islas del Sur, ello da por resultado un culto conservador de los poderes existentes, pues es de acuerdo con ellos como uno va a establecer su vida en las mejores condiciones posibles.

Estas son las dos posibilidades siempre presentes en el sencillo hecho de ser joven, de tener que comenzar y, por ende, orientar la existencia propia. Quemar o construir. O ambas cosas, aunque esto no sería fácil, pues implicaría construir el fuego, y el fuego quema y relumbra, el fuego brilla, calienta e ilumina momentos de la existencia. Sin embargo, es destructor, más que constructor.

Es porque existen estas dos pasiones que hay juicios tan opuestos sobre la juventud, y no solo en la actualidad, sino desde hace mucho. Juicios muy contrapuestos que van desde la idea de que la juventud es un momento maravilloso hasta la idea de que la juventud es un momento terrible de la existencia.

Estas dos versiones siempre han estado presentes en la literatura. Sin duda hay algo que es propio de la juventud, sin importar el momento histórico, y pienso que es justamente esta lucha entre dos pasiones fundamentales: el deseo de una vida que se consume en su propia intensidad y el deseo de una vida que se construye piedra a piedra para llegar a tener una casa bien instalada en la ciudad.

Les cito algunos de estos juicios. Tomemos como ejemplo dos versos

del famoso poema “Booz dormido”, parte de *La leyenda de los siglos*, de Hugo:

> Porque cuando el hombre es joven tiene mañanas triunfales;
> La luz sale de la noche como de una gran victoria; […][3]

Una juventud es un triunfo, dice Hugo, al tiempo que evoca, con discreción y fuerza a la vez, las mañanas del amor, de la victoria voluptuosa.

Pero tomemos ahora el principio del libro intitulado *Aden Arabia*, de Paul Nizan:

> Yo tenía veinte años. No permitiré que nadie diga que es la edad más hermosa de la vida.[4]

Una juventud, nos dice Nizan, no es de ningún modo lo mejor que hay en la existencia. Entonces, ¿es un triunfo la juventud, un triunfo de la vida? ¿O un momento incierto y más bien difícil por ser un momento contradictorio, un momento de desorientación?

Esta contradicción puede encontrarse con toda su fuerza en varios escritores, particularmente poetas. Constituye, por ejemplo, lo que podría ser el tema central de toda la obra de Rimbaud. Este autor es interesante porque, y lo vuelvo a decir, es el gran poeta de la juventud. Es la juventud encarnada en poesía. Ahora bien, Rimbaud sostiene ambos juicios, dice ambas cosas a la vez: la juventud es una figura maravillosa y la juventud es una figura que resulta imperativo abandonar en el pasado. Comparemos dos momentos literalmente opuestos de un poema en prosa y autobiográfico, *Una temporada en el infierno*.

Al inicio del poema, en su primera frase, encontramos lo siguiente:

> Antes, si no recuerdo mal, mi vida era un festín en el que se abrían todos los corazones, en que todos los vinos corrían.[5]

Este “antes” se refiere al Rimbaud de diecisiete años visto por el Rimbaud de veinte. Se trata, pues, de una vida consumida a toda velocidad, pero que ve sus inicios bajo el signo de la fiesta, el amor y la ebriedad.

Hacia el final del texto, vuelve a decir, como si fuera un anciano recordando gravemente las hermosas jornadas desaparecidas:

> Una vez tuve una juventud amable, heroica, fabulosa, como para escribirla en hojas de oro […][6]

Pero el Rimbaud de este desgarrador remordimiento, este anciano nostálgico que tiene justo veinte años, se encuentra ya en la otra pasión, la de la construcción razonada, y escribe esto que es como una renuncia al poder mortal de los impulsos, del vínculo narcisista consigo mismo, de la inmoralidad constante:

Yo, yo, que me declaré mago o ángel, exento de toda moral, he vuelto al suelo, con un deber que buscar y la rugosa realidad por abrazar.[7]

Y al final este motivo reaparece, ligado a la renuncia a la poesía misma:

Nada de cánticos: sostener el paso conseguido. Qué noche tan dura. La sangre seca echa humo en mi rostro, y no tengo nada detrás de mí, salvo ese horrible arbusto… El combate espiritual es tan violento como las batallas entre hombres; pero la visión de la justicia es placer solo de Dios.

Sin embargo, es la víspera. Recibamos todas las energías de rigor y de ternura real. Y, con la aurora, armados de una paciencia ardiente, entraremos en las espléndidas ciudades.[8]

Veamos: al principio, pasión de la vida consumida, heroísmo impaciente, poesía y festín. Y al final, no más cánticos, lo cual equivale a no más poemas. Uno se convierte a la necesidad áspera del deber, de la vida bien construida. Y, a diferencia de lo que dominaba la loca juventud, lo que hace falta es paciencia, una ardiente paciencia. En tres años, Rimbaud efectúa el recorrido entero de las dos posibles orientaciones de toda juventud: el reinado absoluto de lo inmediato y sus gozos, o la áspera paciencia del deber de tener éxito. Era un poeta errante y se convertirá en un traficante colonial.

Ahora llego a una pregunta que, en realidad, les planteo a los jóvenes al menos tanto como me la planteo yo mismo: ¿en qué balanza podemos pesar lo que vale la juventud en la actualidad? Puesto que sabemos que se han pronunciado los juicios más opuestos, ¿qué diríamos hoy en día? ¿Cuál sería el resultado de pesar los dos términos de la contradicción que constituye toda juventud? ¿Hacia dónde se inclina la balanza?

Existen rasgos positivos que parecen caracterizar a la juventud contemporánea y que deberían diferenciarla de las juventudes que la han precedido. En efecto, puede sostenerse que, por varias razones, los jóvenes actuales disponen de un mayor margen de maniobra que antes, tanto para abrasar como para construir su existencia. Dicho en términos sencillos,

parece que el rasgo más general de la juventud, al menos en nuestro mundo, el mundo que conocemos como Occidente, es que se trata de una juventud más libre.

Para empezar, es una juventud que ya no está sometida a una iniciación severa. Ya no se imponen ritos, a menudo difíciles, para marcar el paso de la juventud a la edad adulta. Esta iniciación existió durante siglos y constituyó una parte muy importante de la historia de la humanidad. Durante las decenas de miles de años de existencia del mamífero que es el hombre, del bípedo sin plumas, siempre hubo ritos de iniciación, pasajes particulares, organizados socialmente, entre la juventud y el mundo adulto, que podían ser marcas en el cuerpo, temibles pruebas físicas y morales, o incluso ejercicios prohibidos antes y permitidos después. Y todo esto indicaba que "joven" significaba "quien aún no ha sido iniciado". Había una definición restrictiva, negativa de la juventud. "Ser joven" era, sobre todo, "no ser adulto aún".

Creo que esta mentalidad, estas costumbres simbólicas subsistieron hasta hace poco. Aceptemos por un instante que si mi edad, aunque avanzada, se midiera en la escala de toda la existencia histórica del animal humano, no sería gran cosa. Entonces podría decir que mi juventud no se remonta a una época demasiado lejana. Ahora bien, todavía en mi juventud, es absolutamente evidente que existía una iniciación masculina en la figura del servicio militar. Y también había una iniciación femenina, en el matrimonio. Los chicos se hacían adultos cuando concluían su servicio militar, mientras que las chicas se hacían adultas cuando contraían nupcias. En la actualidad, estos dos últimos jirones de la iniciación ya no son más que recuerdos para los abuelos. Por lo tanto, puede decirse que la juventud se ha librado del tema de la iniciación.

El segundo rasgo que destacaría es que ahora se valora menos, infinitamente menos, la vejez. En la sociedad tradicional, los viejos son siempre los maestros, son valorados en tanto tales, naturalmente en detrimento de los jóvenes. La sabiduría está del lado de la experiencia amplia, de la edad avanzada, de la vejez. Hoy en día esta valoración ha desaparecido en beneficio de su opuesto: una valoración de la juventud. Es lo que se ha dado en llamar "jovenismo". El jovenismo es una especie de inversión del antiguo culto a los viejos llenos de sabiduría. Esto lo digo en un plano teórico, o más bien ideológico, pues el poder aún se concentra en

buena medida en manos adultas, o incluso en proceso de envejecimiento. Pero el jovenismo, en tanto ideología, en tanto tema de la publicidad comercial, impregna la sociedad, que toma a los jóvenes como modelo. Como, por lo demás, ya lo predecía Platón a propósito de las sociedades democráticas, parecería que son los viejos quienes quieren seguir siendo jóvenes a toda costa, y no los jóvenes quienes aspiran a convertirse en adultos. El jovenismo es la tendencia a aferrarse a la juventud tanto como sea posible, comenzando por la juventud del cuerpo, en lugar de asumir la sabiduría de la vejez como algo superior. De ahí el hecho de que "permanecer en forma" sea el imperativo de quienes envejecen. *Jogging*, tenis a diestra y siniestra, *fitness*, cirugía estética, todo se vale. Hay que ser joven y permanecer joven. Los ancianos corren en el bosque en mallas midiendo su tensión arterial. Además, existe un grave problema para quienes envejecen, para quienes, por mucho que hayan corrido en el bosque, deben envejecer y morir, es decir, a fin de cuentas, para todos. Pero ese es otro tema.

Quizá también existe, al menos en apariencia, una menor diferenciación interna, una diferenciación de clase —que no nos asusten las palabras— entre los propios jóvenes. Sobre este punto no hay que mirar muy atrás. En mi juventud, alrededor del 10 por ciento de una generación pasaba los exámenes de selectividad. Y ahora, en el espacio de algunas décadas, esa cifra ha alcanzado entre el 60 y el 70 por ciento. En mi juventud, un verdadero abismo escolar nos separaba de los jóvenes que no habían pasado la selectividad, o incluso de quienes no habían cursado estudios secundarios —que constituían la inmensa mayoría—, de aquellos jóvenes que interrumpían sus estudios hacia los once o doce años, en lo que se llamaba justamente el certificado de estudios, lo cual significaba que sabían leer y escribir, que sabían contar, y que por lo tanto podían convertirse en obreros cualificados en las grandes ciudades. También sabían que nuestros antepasados eran los galos y, por ende, podían morir por la patria en las trincheras de la guerra de 1914, o bien (estamos en 1954-1962, es decir apenas ayer) acorralando a los africanos o *bougnoules* en Argelia, en el Aurés. Este doble destino, obrero y militar, bastaba para el 90 por ciento de los jóvenes. Los demás, la élite, el 10 por ciento, seguían estudiando durante al menos siete años más, ascendiendo así por la escala del prestigio social.

Era casi —en un momento en verdad muy cercano a mi juventud— como si hubiera dos sociedades en la sociedad, y en todo caso dos juventudes. La juventud de quienes cursaban estudios largos conformaba un mundo distinto del de la juventud de quienes no estudiaban, y que constituían una aplastante mayoría.

Bien puede ser que hoy en día este abismo de clase entre dos juventudes, evidentemente menos visible, siga existiendo bajo otras formas como, sobre todo, el origen, el lugar de residencia, las costumbres, la religión, incluso ciertos hábitos como la forma de vestirse, el consumo o la concepción de lo que es la vida inmediata. Es un abismo tal vez más profundo, pero menos marcado, menos formalizado, menos aparente. Pero ese es otro problema.

A la luz de todo lo que acabo de exponer, podría sostenerse que el hecho de ser joven ya no está sometido a una marca social entre jóvenes y adultos bajo la forma de la iniciación y que, por ende, la transición entre juventud y edad adulta es más sutil. También podría reconocerse que la juventud es una pizca más homogénea en cuanto a sus ritos y costumbres, en pocas palabras, a su "cultura". Podría afirmarse que el culto espiritual de la edad mayor se convirtió en el culto material de una juventud sin fin.

Por último, podría decirse que en la actualidad ser joven no es tan malo, es más bien una oportunidad; antes era menos bueno, era una atadura. Podría decirse que los rasgos de la juventud contemporánea son en gran medida los de una libertad nueva y que, por lo tanto, los jóvenes son afortunados de ser jóvenes, y que el infortunio es ser viejo. Las cosas han cambiado.

Pero no es tan sencillo.

En primer lugar, el hecho de que no haya una iniciación es un arma de dos filos. Por una parte, expone a los jóvenes a una especie de adolescencia infinita, y por tanto a la imposibilidad de abordar las pasiones que he mencionado, de regular estas pasiones. Y esto también implica algo que es lo mismo pero a la inversa: algo que puede llamarse una puerilización del adulto; una infantilización. Por un lado, el joven puede permanecer joven indefinidamente porque no hay una marca particular, lo cual significa en cierto modo que la edad adulta es una prolongación de la infancia de forma tanto continua como parcial. Sobre esta puerilización del adulto podría decirse que está correlacionada con el poder del mercado, pues la vida, en

nuestro mundo, es en parte la posibilidad de comprar. ¿De comprar qué? Juguetes, a fin de cuentas, juguetes grandes, cosas que nos gustan y que les infunden respeto a los demás. La sociedad contemporánea nos ordena comprar estas cosas, desear ser capaces de comprar lo más posible. Ahora bien, la idea de comprar cosas, de jugar con cosas nuevas, autos nuevos, zapatos de marca, televisiones enormes, departamentos con vistas al sur, *smartphones* bañados en oro, vacaciones en Croacia, falsos tapices iraníes, todo ello es característico de los deseos de infancia, de la adolescencia. Cuando esto se convierte en algo que funciona en el nivel de los adultos, aunque sea solo en parte, deja de haber una barrera simbólica entre el hecho de ser joven y el hecho de ser adulto; es una especie de continuidad laxa. El adulto se convierte en la persona que tiene un poco más de medios que el joven para comprar juguetes grandes. La diferencia es más cuantitativa que cualitativa. Así pues, entre la adolescencia de los jóvenes y la sumisión general e infantilizante a las reglas del comercio, con sujetos que comparecen ante el brillo de las mercancías en el mercado mundial, tenemos como resultado una especie de errancia de la juventud. Cuando había una iniciación, la juventud estaba fija, pero ahora está errante, ya no conoce sus fronteras, sus barreras, es a la vez distinta e indistinguible de la edad adulta, y esta errancia es también algo que yo llamaría una desorientación.

¿Y qué decir del segundo argumento en favor de la juventud, a saber, el hecho de que ya no se valora la vejez? Pues bien, ello ha fortalecido considerablemente un temor a la juventud que acompaña, como su sombra, su valoración exclusiva. Este temor a la juventud, sobre todo a la juventud popular, es muy característico de nuestras sociedades. Y este temor ya no tiene ningún contrapeso. Antaño había un temor a la juventud en el sentido de que la vejez, la sabiduría transmitida de los viejos, debía contenerla, dominarla, imponerle identificaciones, barreras. Pero hoy en día hay algo mucho más inquietante, que es el temor a la errancia de la juventud. Se teme a la juventud precisamente porque no se sabe qué es, qué puede ser, porque es algo interno al propio mundo adulto y, simultáneamente, no es para nada algo interno; es otro sin ser otro. La cantidad de leyes represivas, de prácticas policiacas, de pequeñas encuestas, de procedimientos abiertamente destinados a abordar este temor a la juventud es un síntoma bastante revelador. Hay que medirlo, y los jóvenes deben medirlo. Se hallan

en una sociedad que alaba a la juventud al mismo tiempo que la teme. Es cierto. Y este balance entre ambas cosas trae como resultado que nuestra sociedad no logre abordar el problema de su propia juventud. O, con mayor precisión, que muy buena parte de la juventud de nuestras grandes ciudades sea vista como un grave problema. Y cuando la sociedad ya no tiene la capacidad de ofrecer trabajo a estos jóvenes, como es el caso hoy en día, los problemas se agravan, pues tener un trabajo era un poco la última forma de iniciación: en ese momento parecía comenzar la vida adulta. Ahora, incluso eso termina por retrasarse, por diferirse. Y lo que queda es la juventud de las ciudades como una clase errante y peligrosa.

Sobre el tercer argumento, a saber, una separación cultural y escolar menor que hace cincuenta años entre la juventud burguesa y la juventud popular, no hay que perder de vista, como ya lo apunté, que han surgido otras diferenciaciones: de procedencia, de identidad, de atuendo, de residencia, de religión… Diría que el abismo se abre en el interior de una juventud aparentemente unificada. Antaño, hasta los años ochenta y en adelante, la juventud estaba dividida en dos: se separaba muy pronto a quienes estaban destinados a las funciones superiores de quienes debían ser obreros o campesinos. Había dos mundos. Ahora parecería que hay uno solo, si bien poco a poco se va asentando la idea de que, dentro de este mismo mundo, hay diferencias graves, insuperables. Las manifestaciones estudiantiles parecen por completo separadas de las brutales revueltas de los jóvenes de las ciudades. Aunque formalmente negada en el nivel escolar, la división de la juventud se ha reconstituido en la errancia y la sospecha.

Llamemos “mundo de la tradición” al mundo multimilenario donde el grupo social ejerce un estricto control autoritario sobre la juventud. Una autoridad codificada, normada, simbolizada, que ciñe muy de cerca todo lo que tiene que ver con la actividad y los escasos derechos de los chicos y, más aún, los de las chicas. Quizá podamos afirmar que las evidentes nuevas libertades de la juventud demuestran que ya no estamos en el mundo de la tradición. Sin embargo, también advertimos que esta situación plantea problemas que, en su mayoría, aún no están resueltos, ni para los jóvenes ni para los ancianos. Los primeros son errantes y generan temor, mientras que los segundos no son valorados y terminan en instituciones con el único fin de morir “en paz”.

Aquí les propongo una idea militante. Sería muy justo organizar una

gran manifestación para crear una alianza entre jóvenes y viejos, dirigida contra los adultos actuales. Los más rebeldes de menos de treinta años y los más tenaces de más de sesenta contra los cuarentones y cincuentones bien establecidos. Los jóvenes dirían que están hartos de ser errantes, de estar desorientados y constantemente desprovistos de cualquier marca de su existencia positiva. También dirían que no es bueno que los adultos quieran aparentar una juventud eterna. Los viejos dirían que están hartos de pagar su falta de valoración, su salida de la imagen tradicional del viejo sabio, siendo enviados al deshuesadero, deportados a asilos medicalizados y despojados por completo de su visibilidad social. Esta manifestación mixta sería algo muy novedoso, muy importante. Durante mis numerosos viajes por el mundo, he visto no pocas conferencias, no pocas situaciones en las que el público estaba conformado por un núcleo de viejos militantes, de viejos sobrevivientes, como yo, de las grandes luchas de los años sesenta y setenta, y luego por una masa de jóvenes que iban a ver si el filósofo tenía algo que decirles sobre la orientación de su existencia y la posibilidad de una vida verdadera. Así pues, he visto, en todo el mundo, el esbozo de la alianza que menciono. Parece que en la actualidad la juventud debe saltar, como en el salto al burro, por encima de la edad dominante, esa que va en promedio de los treinta y cinco a los sesenta y cinco años, para constituir con el pequeño núcleo de viejos rebeldes, de los no resignados, la alianza de los jóvenes desorientados con los viejos inquietos de la existencia. Juntos, impondríamos la apertura del camino de la vida verdadera.

Mientras esperamos esta gloriosa manifestación, me parece que los jóvenes están en el umbral de un nuevo mundo, un mundo que ya no será el mundo multimilenario de la tradición. No todas las generaciones están en este umbral; es una situación particular de los jóvenes a quienes me dirijo aquí en especial.

Estamos en medio de una crisis de las sociedades que está sacudiendo y destruyendo los últimos restos de la tradición. Y, en realidad, no conocemos el aspecto positivo de esta destrucción, de esta negación. Sabemos, indiscutiblemente, que abre las puertas a una libertad. Pero esta libertad es, ante todo, la ausencia de algunas prohibiciones. Es una libertad negativa, consumista y consagrada a la variabilidad constante de los productos, las modas y las opiniones. No establece ninguna orientación hacia una idea nueva de la verdadera vida. Y al mismo tiempo crea, del lado de los

jóvenes, una errancia, un temor que no sabemos cómo resolverá la sociedad, pues solo tiene como contraparte la falsa vida de la competencia y el éxito. Definir lo que podría ser una libertad creadora, afirmativa, esa será la labor del nuevo mundo por venir.

En realidad, el tema que todos debemos abordar es el siguiente: la modernidad es la salida de la tradición. Es el fin del viejo mundo de las castas, de las noblezas, de los monarcas hereditarios, de la obligación religiosa, de las iniciaciones de la juventud, de la sumisión de las mujeres, de la separación rígida, formalizada, oficial, simbólicamente tan poderosa, entre el muy pequeño núcleo de los poderosos y la masa campesina, obrera, nómada, despreciada y trabajadora. Nada podrá detener este movimiento incontenible, iniciado sin duda en Occidente desde el Renacimiento, consolidado en el nivel ideológico por la Ilustración en el siglo XVIII, materializado desde entonces por el auge inusitado de las técnicas de producción y el perfeccionamiento incesante de los medios de cálculo, de circulación, de comunicación, y sometido, desde el siglo XIX, a la lucha política entre el capitalismo en vías de mundialización y la idea colectivista y comunista en sus experimentos, sus terribles fracasos y sus tenaces reconstrucciones. Una lucha que atañía, y aún atañe, precisamente a la forma y las consecuencias de la modernidad, vista como salida de la tradición.

Quizá el punto más evidente, o en todo caso el que debe importarnos aquí, es que esta salida del mundo de la tradición, este verdadero tornado sobre la humanidad que en apenas tres siglos barrió con formas de organización que habían durado milenios, creó una crisis subjetiva cuyas causas y extensión podemos percibir hoy en día, y uno de cuyos aspectos más notables es precisamente la dificultad extrema y cada vez mayor que la juventud experimenta para ubicarse en el nuevo mundo.

Esta es la verdadera crisis. Todos hablan actualmente de “la crisis”. En ocasiones se piensa que es la crisis del capitalismo financiero moderno. ¡Pero no! ¡En absoluto! El capitalismo se halla en plena expansión mundial, y su modo de desarrollo propio siempre ha conllevado crisis y guerras, medios tan salvajes como necesarios para simplificar las formas de la competencia y consolidar la posición de los vencedores, esos que logran, arruinando a todos los demás, concentrar en sus manos la mayor cantidad posible del capital disponible.

Recordemos dónde estamos. Como Mao Zedong solía decir, siempre hay que "tener los números en mente". Hoy en día, un 10 por ciento de la población mundial posee el 86 por ciento del capital disponible. Un 1 por ciento tiene el 46 por ciento de este capital. Y un 50 por ciento de la población mundial posee exactamente nada, un 0 por ciento. No es difícil comprender que el 10 por ciento que posee casi todo no quiera que se le confunda con quienes no tienen nada, ni siquiera con los menos afortunados de quienes se reparten el 14 por ciento restante. A su vez, buena parte de quienes se reparten ese 14 por ciento está muy a menudo dividida entre la amargura pasiva y el deseo feroz de conservar lo que tiene, sobre todo mediante el apoyo que brinda, con ayuda del racismo y el nacionalismo, a las incontables barreras represivas contra la terrible "amenaza" que perciben en el 50 por ciento que no tiene nada.

Por lo demás, todo esto trae como resultado que el eslogan supuestamente unificador del movimiento "Occupy Wall Street", a saber, "Somos el 99%", sea algo perfectamente hueco. Sin duda, quienes participaron en este movimiento, llenos de una buena voluntad digna de elogio, eran en su mayoría jóvenes de familias ubicadas en algún punto "medio", ni de los verdaderos desheredados, ni de los verdaderos ricos. En pocas palabras, de la clase media, de la cual se alardea que ama la democracia y es su pilar. Sin embargo, lo cierto es que el Occidente afortunado está lleno de personas de este punto "medio", de esta media que, sin pertenecer al 1 por ciento de la aristocracia pudiente, ni al 10 por ciento de los propietarios consolidados, de cualquier forma tiembla ante el 50 por ciento de completos desheredados y, aferrándose a la minúscula fracción del 14 por ciento de los recursos que comparte, proporciona al capitalismo mundializado la tropa pequeñoburguesa de seguidores sin la cual el oasis "democrático" no tendría ninguna posibilidad de sobrevivir. Lejos de ser "el 99%", aun simbólicamente, los jóvenes valientes de Wall Street solo representaban, incluso en su propio grupo de origen, un minúsculo puñado cuyo destino es desaparecer.

A menos, evidentemente, que se vincule con seriedad a la masa real de quienes no tienen nada, o no gran cosa, y que de este modo trace una diagonal política entre los del 14 por ciento, en particular los intelectuales, y los del 50 por ciento. Este trayecto político es factible, pues fue probado, no sin importantes éxitos locales, en la Francia de los años sesenta y setenta

bajo el signo del maoísmo. También lo probaron los *Weathermen* en Estados Unidos, en la misma época, aunque con menor eco; y hace dos o tres años, el movimiento de las ocupaciones, no en Wall Street, sino en Túnez y en el Cairo, e incluso en Oakland, donde al menos se esbozó un vínculo activo con los *dockers* o estibadores del puerto. Todo, absolutamente todo, depende del renacimiento definitivo de esta alianza y de su organización política a escala mundial.

Pero en el estado de extrema debilidad de un movimiento semejante, el resultado objetivo, mensurable, de la salida de la tradición, en tanto se opera en el formalismo mundializado del capitalismo, es el que acabamos de mencionar: una oligarquía minúscula que dicta su ley a una aplastante mayoría de personas en las lindes de la simple supervivencia, así como a clases medias occidentalizadas, es decir esclavizadas y estériles.

Pero ¿qué pasa entonces en el nivel social y subjetivo? Ya desde 1848 Marx ofreció una descripción que resulta fulminante, pues es claramente más cierta hoy en día que en su época. Cito este viejo texto que conserva una increíble juventud:

> Allí donde ha llegado el poder, la burguesía ha destruido todas las relaciones feudales, patriarcales, idílicas. Ha desgarrado sin piedad los multicolores lazos feudales que vinculaban a los hombres a sus superiores naturales, sin dejar vivo otro lazo entre hombre y hombre que el interés desnudo, que el insensible "pago al contado". Ha ahogado en las aguas glaciales del cálculo egoísta el sagrado éxtasis del fervor religioso, del entusiasmo caballeresco, del sentimentalismo pequeñoburgués. Ha reducido la [dignidad] personal al valor de cambio, poniendo en lugar de las incontables libertades establecidas y bien conquistadas una única desalmada libertad de comercio. Ha sustituido, en una palabra, la explotación velada por ilusiones políticas y religiosas por la explotación franca, descarada, directa y escueta.
>
> La burguesía ha despojado de su halo sagrado todas las actividades que hasta entonces se tenían por venerables y dignas de piadoso respeto. Ha convertido al médico, al jurista, al cura, al poeta y al hombre de ciencia en asalariados suyos.
>
> La burguesía ha arrancado su velo sentimentalmente emotivo a las relaciones familiares y las ha reducido a meras relaciones dinerarias.
>
> […] Todas las relaciones firmes y enmohecidas, con su cortejo de ideas y nociones veneradas de antiguo, se disuelven; todas las de formación reciente se hacen añejas antes de haber podido osificarse. Todo lo estamental y estable se evapora, todo lo sagrado es profanado y los hombres se ven finalmente obligados a contemplar su posición en la vida, sus relaciones mutuas, con ojos fríos.[9]

Lo que dice Marx aquí es que la salida de la tradición abre en realidad una enorme crisis de la organización simbólica de la humanidad. En efecto, durante milenios las diferencias internas de la vida humana fueron

codificadas, simbolizadas, bajo una forma jerárquica. Las dualidades más importantes, como jóvenes y viejos, mujeres y hombres, miserables y poderosos, mi grupo y los otros grupos, extranjeros y nacionales, herejes y fieles, plebeyos y nobles, ciudades y campos, intelectuales y artesanos, fueron abordadas, en la lengua, en las mitologías, en las ideologías, en las morales religiosas establecidas, mediante el recurso a estructuras de orden que codificaban el lugar de unos y otros en enredados sistemas jerárquicos. De tal suerte, una mujer noble era inferior a su marido, pero superior a un hombre del pueblo; un burgués rico debía prosternarse ante un duque, pero sus servidores debían prosternarse ante él; de igual manera, una *squaw* de una tribu indígena no era casi nada respecto de un guerrero de su grupo, pero era casi todo respecto del prisionero de otra tribu, para el cual podía fijar las reglas de tortura. Un miserable fiel de la Iglesia católica era poca cosa frente a su obispo, pero podía considerarse un elegido frente a un hereje protestante, así como el hijo de un hombre libre dependía absolutamente de su padre, pero podía tener personalmente como esclavo al padre negro de una familia grande…

Toda la simbolización tradicional se basa, pues, en la estructura de orden que distribuye las posiciones y, en consecuencia, las relaciones entre dichas posiciones. La salida de la tradición, en tanto concretada por el capitalismo como sistema general de la producción, de los intercambios y, finalmente, de las posiciones sociales —reducidas a una variante dominante de la oposición entre capital y trabajo, entre ganancia y salarios—, no propone en realidad ninguna simbolización activa, sino solo el juego brutal e independiente de la economía, el reinado neutral, asimbólico, de lo que Marx denomina magníficamente “las aguas glaciales del cálculo egoísta”. La salida del mundo jerarquizado de la tradición no propuso una simbolización no jerárquica, sino únicamente una violenta sumisión real al yugo de la economía, acompañado de reglas de cálculo sometidas tan solo al apetito de unos cuantos. El resultado es una crisis histórica de la simbolización, en la cual la juventud contemporánea sufre su desorientación.

Ante esta crisis que, bajo la fachada de una libertad neutral, solo propone como referente universal el dinero, existen en la actualidad dos vías activas, ambas, desde mi perspectiva, absolutamente conservadoras e inapropiadas para las verdaderas cuestiones subjetivas de las cuales hoy en

día es presa la humanidad y, sobre todo, su juventud.

La primera es la apología ilimitada del capitalismo y de sus "libertades" vacías, arruinadas como están por la vana neutralidad de la determinación comercial. Designemos esta vía como el llamamiento a lo que yo denomino "el deseo de Occidente", es decir la afirmación de que no existe, ni puede existir nada mejor que el modelo liberal y "democrático" de nuestra sociedad aquí, en Francia, y en todos los países del mismo tipo. Como lo planteó hace poco Pascal Bruckner, de manera bastante estúpida, "el modo de vida occidental no es negociable".

La segunda vía es el deseo reactivo de un retorno a la simbolización tradicional, es decir jerárquica. Este deseo a menudo viene velado por tal o cual narración religiosa, ya sea que se trate de sectas protestantes en Estados Unidos, del islamismo reactivo en Medio Oriente, o del retorno al judaísmo ritualista en Europa. Pero también puede asentarse en las jerarquías nacionales (¡Vivan los franceses "de cepa"! ¡Viva la ortodoxia de la gran Rusia!), en el racismo puro y simple (islamofobia de origen colonial o antisemitismo recurrente) o, por último, en el atomismo individual (¡Viva Yo, abajo los otros!).

En mi opinión, estas dos vías son callejones sin salida extremadamente peligrosos, y su contradicción, cada vez más sangrienta, involucra a la humanidad en un ciclo de guerras sin fin. Ese es el problema de las falsas contradicciones, que impiden el juego de la verdadera contradicción.

Esta contradicción verdadera, la que debería servirnos de referencia tanto para la reflexión como para la acción, es la que opone dos visiones de la ineludible salida de la tradición simbólica jerarquizante: la visión asimbólica del capitalismo occidental, que genera desigualdades monstruosas y errancias patógenas, y la visión generalmente conocida como "comunismo" que, a partir de Marx y sus contemporáneos, propone inventar una simbolización igualitaria. Esta contradicción fundamental del mundo moderno está hoy en día encubierta, tras el provisional fracaso histórico del "comunismo" de Estado en la URSS o en China, por la falsa contradicción, respecto de la salida de la tradición, entre la pura negatividad neutral y estéril de Occidente, que disuelve las viejas jerarquías simbólicas en beneficio de las jerarquías reales disimuladas por la neutralidad monetaria, y la reacción fascistoide que propone, con una violencia espectacular destinada a ocultar que en realidad es impotente, el retorno a

las viejas jerarquías.

Esta contradicción es tanto más falsa cuanto que, en realidad, por más que busquen revivirlo, los jefes y beneficiarios reales del fascismo reactivo no son en absoluto místicos del Dios muerto, ése que, en el mundo antiguo, era a la vez la cima, la garantía y la clave del orden simbólico jerarquizado. Pertenecen de hecho al mismo mundo que los grandes grupos financieros occidentales: unos y otros concuerdan en que no es posible ninguna organización global de las sociedades fuera del capitalismo concentrado y depredador. Ni los unos ni los otros le proponen a la humanidad ninguna novedad simbólica. Su diferendo solo atañe a la apreciación de la capacidad social, del poder de organización colectiva, de las "aguas glaciales del cálculo egoísta". Para nuestros amos occidentales, ello basta para que la humanidad, con su aristocracia de los muy ricos y su enorme masa de plebeyos, continúe su camino. La moneda fungirá como símbolo inmaterial. Para los reactivos de todos los bandos, hay que regresar a la vieja moral y a las jerarquías divinizadas, pues de lo contrario terminará por generarse un grave caos que pondrá en duda el sistema general mismo.

Este diferendo sirve a los intereses de unos y otros, por más violento que parezca su conflicto. Mediante el control de los medios de comunicación, capta el interés general e impide el surgimiento de la única convicción global que puede salvar a la humanidad de un desastre. De acuerdo con esta convicción —que en ocasiones denomino la Idea comunista—, luego de aceptar la inevitable salida de la tradición, en el movimiento mismo de esta salida, debemos trabajar para inventar una simbolización igualitaria. Habrá que conformar el sustrato subjetivo pacificado de la colectivización de los recursos, de la desaparición efectiva de las desigualdades, del reconocimiento de las diferencias —manteniendo la igualdad en derechos subjetivos— y, al final, del debilitamiento de las autoridades separadas de tipo estatal.

Es en el marco de esta exigencia de una simbolización igualitaria donde puedo regresar a los jóvenes, los primeros afectados, junto con los más viejos, por el reinado de la falsa contradicción.

Ustedes los jóvenes están atrapados en el doble efecto de la salida real de la tradición y de la dimensión imaginaria de la falsa contradicción. Pero pienso que están en el umbral del nuevo mundo, el de la simbolización igualitaria. El trabajo no es sencillo: hasta ahora, todas las simbolizaciones

sociales han sido jerárquicas. Por esta razón deben entregar su subjetividad a una labor totalmente novedosa: la invención de una nueva simbolización, opuesta a la ruina de lo simbólico en las aguas glaciales del cálculo capitalista y al fascismo reactivo. Es por ello que también tienen el deber de permanecer atentos —y esto es lo más difícil— a lo que pasa, a lo que le ocurre a los jóvenes, la adolescencia infinita, el desempleo, las diferenciaciones según el origen y las convicciones, la desorientación de la existencia; pero también a las nuevas relaciones, entre los sexos, con los adultos, con los viejos, con todas las juventudes del mundo… Está todo esto. Y también están los signos de lo que podría pasar, de lo que podría construir un futuro simbolizable. A menudo estos signos no son muy legibles, están ocultos, pero el filósofo debe estar atento no solo a lo que pasa, sino a lo que, en su propia experiencia, se le presenta como lo más singular, lo más original, lo más raro: como aquello que apunta hacia lo que vendrá, y no tanto hacia lo que es.

Para todos, aunque en particular para los jóvenes, nada es más importante que estar atentos a los signos que apuntan a que podría pasar algo distinto de lo que pasa. Estos signos pueden encontrarlos si escrutan con atención y si discuten de manera disciplinada sobre todo lo que pasa a lo largo y ancho del mundo. Pero también pueden encontrarlos en la parte original e irreductible de sus experiencias vitales. En otras palabras, está aquello de lo que son capaces, que es la construcción de la vida, utilizar aquello de lo que se es capaz, pero también está aquello de lo que no saben que son capaces, y que es justamente lo más importante, lo más vinculado a la futura simbolización igualitaria: aquello que se descubre cuando se encuentra algo imprevisible. Por ejemplo, cuando uno se enamora de verdad. Entonces uno se da cuenta de que es capaz de cosas de las que no sabía que era capaz. De que se tiene una capacidad desconocida, inclusive en el orden del pensamiento, de la creación simbólica. Esta revelación de que uno es capaz de muchas más cosas de lo que uno creía ocurre cuando se participa en una sublevación en favor de una nueva idea de la vida colectiva; cuando surge en ustedes una vocación artística porque se sintieron transformados por una lectura, una pieza musical o un cuadro; cuando les atraen problemas científicos inéditos. En todos estos casos, uno descubre en sí mismo una capacidad que antes desconocía.

Puede decirse que está lo que podemos construir, pero también está lo

que nos hace ir más lejos; está lo que nos da estabilidad, pero también está nuestra capacidad de viajar, de exiliarnos. Están ambas cosas a la vez. La estabilidad puede desterrarse a partir de una errancia que ya no sea nihilista, sino orientada, una brújula para encontrar la verdadera vida, un símbolo inédito.

Este último punto, respecto de la contradicción de la cual partí, la contradicción entre quemar la vida y construirla, es algo que, de manera consciente o inconsciente, constituye la subjetividad de la juventud. Yo diría que debe establecerse un vínculo entre ambas cosas. Está lo que ustedes quieren construir, aquello de lo que son capaces, pero también están los signos de aquello que los llama a partir, a ir más allá de lo que saben hacer, construir, establecer. El poder de partir. Construir y partir. No hay contradicción alguna entre los dos. Saber renunciar a lo que construyeron porque algo distinto les indica la dirección de la verdadera vida. La verdadera vida, ubicada hoy en día más allá de la neutralidad comercial, y más allá de las viejas estructuras jerárquicas.

A este respecto, le dejaría la última palabra al poeta, pues son los poetas quienes saben encontrar lenguajes nuevos para este tema de partir, de desarraigarse, de arrancarse a uno mismo, de los símbolos inventados. En este sentido, la poesía es la fijación en el lenguaje de una juventud eterna. Tomo prestado un pasaje hacia el final de un poema de Saint-John Perse, poeta de los años veinte a cincuenta del siglo pasado. El poema lleva por nombre "Anábasis". *Anabasis*, en griego, quiere decir "remontar", es una errancia que regresa, o remonta, hacia un destino difícil. En este sentido, es una metáfora de la juventud. *Anábasis* es el título de un libro griego que cuenta la historia de unos mercenarios involucrados en una guerra civil en Persia. El autor de este libro es Jenofonte, que fue oficial de los mercenarios. Ya había mercenarios en esa época, igual que en la actualidad en todas las guerras en África y Medio Oriente; incluso en Europa central se pueden encontrar mercenarios. Son personas a las que en realidad no les importa lo que pasa a nivel político; hacen su trabajo sangriento de soldados y reciben su pago de manos de un empleador. En el caso del libro de Jenofonte, el empleador persa muere en una gran batalla y todos los demás soldados persas se desbandan. Los mercenarios griegos se hallan en pleno centro de Persia, de la Turquía actual, y por supuesto quieren, con un ánimo inquebrantable, regresar a casa, partir hacia el norte. Están completamente

extraviados y deben partir a casa. Esa es la idea. A pesar de estar abandonados, desorientados, creemos que podemos partir hacia lo que podemos ser, hacia lo que es nuestra verdadera realidad. El sujeto que son ustedes nunca se realiza construyendo una casa sólida; también tiene que saber partir hacia sí mismo. La casa vieja no es más que tradición; la travesía de la errancia crea para sí misma una nueva afirmación. Ahora tienen una nueva simbolización de su propio sitio. Una verdadera casa es lo que sabemos reencontrar cuando la aventura del pensamiento y de la acción nos ha hecho dejarla y casi olvidarla. Una casa en la cual nos quedamos para siempre es solo una prisión voluntaria. Cuando ocurre algo importante en la vida siempre es como una partida, un arrancamiento orientado hacia lo que constituye para ustedes la verdadera vida. La Anábasis es la idea de que uno está extraviado, pero va a orientarse hacia uno mismo, a encontrar el verdadero uno mismo en el interior de este extravío y de esta partida y, en compañía de la humanidad entera, va a inventar las etapas de la simbolización igualitaria.

Hay en la *Anábasis* de Jenofonte una escena magnífica. Los mercenarios son griegos y, por ende, marinos. Al remontar hacia el norte encuentran el mar. Remontan, y también montan, están ahí, arriba de la colina y ven el mar. Y todos gritan "¡Thalassa! ¡Thalassa!", "¡El mar! ¡El mar!". Resimbolizan afirmativamente su viejo ser de marinos. La juventud también es eso: una Anábasis hacia el océano del mundo.

Dado que ya tiene la libertad, la posibilidad, la juventud actual ya no está atada por la tradición. ¿Pero qué hacer con esta libertad, con esta nueva errancia? Hay que descubrir aquello de lo que se es capaz respecto de una verdadera vida creadora e intensa, hay que remontar hacia la capacidad propia. En ese punto estarán listos para la nueva simbolización igualitaria. Esa es la correspondencia entre la construcción y su negación. Para los mercenarios griegos, la metáfora es la súbita relación descubierta entre el cultivador, el soldado y el marino. Es el grito de lo que se ha perdido en la aventura terrestre de la vida y que se reencuentra, ya no mediante el simple regreso o la repetición, sino mediante su nueva e intensa significación: "¡Thalassa! ¡El mar!". El mar convertido en símbolo, no de la antigua condición, sino de la nueva repartición igualitaria de una experiencia inaudita.

He aquí, en esta misma trama, la conclusión del poema de Saint-John

Perse, “Anábasis”:

[…] pero, sobre las acciones de los hombres en la tierra, muchos signos en viaje, muchas semillas en viaje y bajo el pan ázimo del buen tiempo, en un gran resuello de la tierra, ¡toda la pluma de las mieses!...

Hasta que llegue la hora crepuscular, cuando la estrella hembra, cosa pura, apostada en las alturas del cielo…

¡Tierra arable del sueño! ¿Quién habla de edificar?

—He visto la tierra repartida en vastos espacios y mi pensamiento se embebe en el navegante.[10]

Entonces, ¿es una ventaja ser joven en la actualidad? ¿O un inconveniente? El mundo deberá convertirse, para recibir a su nueva juventud, en un mundo implacablemente liberado de las tradiciones. La nueva tierra será también la “tierra arable del sueño” de todos los jóvenes que inventarán, que ya están inventando el nuevo pensamiento, las nuevas máquinas de simbolización que necesita el nuevo mundo. Hay que construir, sin duda alguna, hay que fundar. Pero el mundo es vasto y es a su escala que el pensamiento debe recibir y actuar. No puedo sino desearle a todos que no sea la estabilidad lo que venga primero, la posición, la carrera, sino un pensamiento verdadero que sepa ser hermano del sueño. Un pensamiento de partida, un pensamiento verdadero del océano móvil del mundo. Un pensamiento exacto y nómada, un pensamiento exacto por ser nómada, un pensamiento marítimo. Que todos puedan decir: “He visto la tierra repartida en vastos espacios y mi pensamiento se embebe en el navegante”.

1. Hay versión en español de este libro: Alain Badiou, *La República de Platón*. Traducido por María del Carmen Rodríguez (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013). En la portada de la traducción aparece primero el título del libro y después el nombre del autor. (Todas las notas son de la traductora.)

2. Badiou, *La República*…, pp. 285-286.

3. Victor Hugo, *La leyenda de los siglos*. Traducido por José Manuel Losada Goya (Madrid: Cátedra, 1994), p. 105.

4. Paul Nizan, *Aden Arabia*. Traducido por Liliane Isler (Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1967), p. 57.

5. Arthur Rimbaud, *Obra poética completa*. Traducido por Miguel Casado (Barcelona: DVD Ediciones, 2007), p. 263.

6. *Ibid*., p. 315.

7. *Ibid*., p. 317.

8. *Ibid*., p. 319.

9. Karl Marx y Friedrich Engels, *El manifiesto comunista*. Traducido por Jacobo Muñoz (Madrid: Nórdica Libros, 2012), pp. 19-20.

10. Saint-John Perse, *Anábasis*. Edición bilingüe. Traducido por José Luis Rivas (México, D.F.:

Biblioteca Era, 2009), pp. 101, 103.

2.
A PROPÓSITO DEL DEVENIR CONTEMPORÁNEO DE LOS CHICOS

Platón consideraba que la pregunta filosófica más importante es, por mucho, ¿qué puede decirle el filósofo a la juventud?

En el capítulo anterior ya respondí ampliamente a esta pregunta, pero sin incluir el motivo verdaderamente esencial de la diferencia de los sexos. En el presente capítulo, quiero hablar del devenir de los chicos. Ya solo faltará hablar de las chicas, lo cual haré en el tercer y último capítulo.

Dedico lo que voy a decir aquí a mis tres hijos, Simon, André y Olivier. Todos me han enseñado, en ocasiones de manera un poco ruda, sobre lo que es un hijo, tanto para él mismo como para sus padres.

Me gustaría partir de un mito conceptual: el conjunto formado en la obra de Freud por *Tótem y tabú* y *Moisés y la religión monoteísta*. En el estilo de las figuras fundadoras de tipo hegeliano, Freud nos cuenta una historia en tres grandes capítulos. El primero gira en torno a la horda primitiva en que el padre parrandero se apropia de todas las mujeres y la revuelta del hijo prepara el asesinato de este padre, origen de un pacto mediante el cual los hijos se organizan entre sí para manejar la situación lo más igualitariamente posible. El segundo capítulo es la sublimación del padre muerto en tanto Ley en la figura del Dios único. El padre vuelve a ser un guardia puntilloso y alguien severo a quien recurrir, pero hay que comprender que el padre real asesinado solo regresa bajo la forma del padre simbólico. El tercer capítulo aborda la participación del hijo en la gloria del padre, en el cristianismo, al precio de una iniciación muy violenta: la iniciación del hijo de Dios a lo que la humanidad se impone a sí misma en cuanto a suplicio y muerte.

Yo haría tres observaciones sobre lo que esta historia puede inspirar en la actualidad, pues su estructura, por decirlo de alguna manera, habla por sí sola.

Empecemos con el padre. En la primera historia, encontramos a un padre real, un padre parrandero, un padre que no quiere ceder en su monopolio del placer. Y vemos que el factor activo, no menos real, en el hijo, es una agresividad que solo el asesinato puede aliviar. En la segunda historia tenemos al padre simbólico, cuya base es sin duda el padre real,

pero que regresa en lugar del Otro, como diría Lacan. Por parte del hijo se observa, como mediante una inversión de la agresividad suscitada por el padre real, la devoción al gran Otro y, por ende, una figura de sumisión ilimitada. La tercera historia, la del cristianismo, nos tienta a decir que tenemos al padre imaginario. En efecto, el padre se ve relegado a una especie de segundo plano; es como la escenografía para la acción del hijo. Se convierte en la totalidad ficticia de las tres instancias: es a la vez el padre y después la trinidad. Sin embargo, tanto en lo real como en lo simbólico, estas tres instancias no son totalizables, de modo que el padre no puede sino estar emparentado con el semblante.

Estos son los avatares elementales del padre en el relato de Freud.

Pero es el hijo quien nos importa. En esta historia, el devenir del hijo es una construcción dialéctica; a decir verdad, es el modelo de todas las construcciones dialécticas clásicas. Pues si bien el hijo logra llegar a un lugar donde se cumple la reconciliación completa con el padre —el hijo cosustancial al padre, el hijo que reina a la derecha del padre, etcétera—, solo lo hace después de concluir tres etapas: el estadio inmediato y violento de la agresividad, el estadio simbólico de la sumisión a la ley y el estadio final del amor compartido. El amor como relevo del asesinato por intermediación de la Ley: ese es el destino del hijo. Revuelta concreta, sumisión abstracta, amor universal.

Resulta esencial observar el lugar de la iniciación en este devenir dialéctico. El hijo solo es incorporado al orden supremo de la reconciliación mediante una iniciación que marca el cuerpo, iniciación al suplicio y a la muerte, cuyo prodigioso destino iconográfico es bien conocido. El cuerpo torturado del hijo es la figura radical de la iniciación del Dios infinito a la terrible finitud. Así, cuando el hijo regresa al seno del padre mediante un movimiento atinadamente llamado “Ascensión”, se conserva, trazado en el cuerpo del resucitado, un signo de la violencia inaugural.

Esta es una construcción coherente, del todo satisfactoria para el filósofo optimista, aunque sea ateo, porque conserva la noción de las etapas y acaba, sin embargo, con una figura reconciliada del devenir de la humanidad.

El problema es que hoy en día esta construcción se tambalea por ambos lados. Del lado del padre, porque ya no se deja pensar sino con dificultad, tanto en su aspecto real como en el simbólico, al menos en tanto es

observado por el hijo. En efecto, lo que me preocupa en la actualidad es el padre visto por el hijo. Por eso puedo decir que, como padre del goce y como padre de la ley, es una figura difícil. En lo que toca al goce, en la actualidad es el padre quien tiende a envidiar el goce del hijo. En efecto, hoy en día existe el fenómeno del jovenismo, del cuerpo joven, no solo en tanto objeto, sino también, y sobre todo, en tanto sujeto. Durante mucho tiempo el padre fue representado como un anciano, en ocasiones lujurioso. Es evidente que actualmente esta figura, de acuerdo con lo que la sociedad contemporánea determina como goce, se ha convertido en una figura prácticamente invisible. De paso, yo diría que una característica de nuestras sociedades es producir, hasta donde le es posible, la invisibilidad de la vejez. El padre real es colocado gradualmente en esta invisibilidad social. De manera simétrica, en tanto padre simbólico, también enfrenta la dificultad de tener que soportar la mirada del hijo, pues la ley más evidente le es ahora externa. Esta ley es, ni más ni menos, la del mercado, que se caracteriza por igualar todo, por ser una ley anónima, de modo que la figura del padre está desconectada de ella y la posible represión de los hijos es también asimbólica. No llega a constituirse en la ley del padre, a quien se haría justicia. La represión social de los hijos, anárquica y a la vez inexistente y excesiva, se vuelve externa al poder del símbolo.

¿Es necesario decir que el padre ya no tiende a ser sino imaginario? Esto sería el triunfo de algo que podría llamarse un cristianismo sin Dios. Cristianismo porque el hijo se ve ascendido a nuevo héroe de una aventura que, en la modernidad comercial, no es más que moda, consumo y representación, todos ellos atributos propios de la juventud. Pero sin Dios, es decir sin un verdadero orden simbólico, porque si bien reinan los hijos, lo hacen solo en apariencia.

En pocas palabras, ya del lado del padre se lee la considerable dificultad de una identificación no aleatoria del hijo. La identidad del hijo es, en efecto, incierta, porque su dialéctica está deshecha. Y esta dialéctica se deshace no porque desaparezcan las figuras que la constituyen, sino porque se van separando o desligando gradualmente.

Examinemos las cosas de manera descriptiva. Una estructura fundamental de los hijos, en especial en la juventud popular, es la banda, la famosa y temible “banda de jóvenes”. Esta reproduce de cierto modo lo que Freud denomina la horda, y es en este sentido que se considera una plaga

del universo social. El problema es, evidentemente, que se trata de una horda sin padre que, por lo tanto, no brinda la posibilidad de un asesino salvador y de un pacto fraternal auténtico. Su consistencia ya no depende de un pacto generado entre sus miembros en el acto mediante el cual su agresividad se dirige contra el padre, sino de una separación mimética. La banda es algo aparte, tiene sus propias normas, pero esta separación es también una identidad y una similitud, pues tiene como meta la circulación de los objetos del mercado en la figura del intercambio infinito, de la compra y, en última instancia, del tráfico. Está territorializada, pero esta territorialización es simétrica, este territorio no es nunca sino el espejo de otro territorio en disputa. La banda no construye más que una especie de nomadismo inmóvil. La agresividad, tiempo de constitución de la horda, aparece aquí sin escansión, no está en posición de concentrarse en un acto fundador. Pero una agresividad no fundadora está destinada a la repetición y, por ende, gobernada en definitiva por la pulsión de muerte.

Hasta aquí el primer término de la dialéctica de los hijos, es decir el lugar donde se constituye la agresividad.

¿Qué decir del segundo, donde se fomenta la sumisión a la ley? Si bien es cierto que la relación con la ley existe en la banda, está escindida entre un imperativo de representación que concierne a la costumbre, la vestimenta, el lenguaje, los gestos, etcétera, que diluye una vez más la ley en la mimética del semblante, y un imperativo de inercia, que no rige la acción transformadora, sino la perpetuación simple. Ello equivale a continuar en una forma de pasividad indefinida. El imperativo activo que conducía al pacto de los hijos se convierte en circulación comercial, y lo que tenía el valor de ley se convierte en una organización de lo inmóvil.

El tercer término de la dialéctica del hijo es donde tiene lugar la iniciación. Esta iniciación, de estar en cierta forma fuera de la ley, se volvió inmanente. Ya no es aquello que posibilita el pasaje a otra figura. Es, por el contrario, un rito de incorporación al estancamiento de los hijos. Es el conjunto de prácticas estereotipadas que conllevan la aceptación colectiva de la inercia. Esta iniciación, a diferencia de la que nos constituye como adultos, fomenta el mito de una adolescencia eterna.

El resultado es que la reconciliación del hijo y el adulto, de los hijos y los padres, del hijo y el padre, solo puede llevarse a cabo mediante la infantilización del adulto. En apariencia es practicable, salvo porque está

invertida. En la mitología cristiana primitiva teníamos la ascensión del hijo. Solo se nos proponen procesos empíricos de descenso de los padres.

Por todas estas razones, el esquema dialéctico contenido en la historia de Freud está descompuesto, por lo que ya no hay una proposición clara en cuanto a la identificación del hijo. Esto es lo que podría llamarse el carácter aleatorio de la identidad del hijo en el mundo contemporáneo.

Existe una racionalidad de este carácter aleatorio. No se trata de un acontecimiento maldito e inexplicable. Está inscrito en el devenir racional de nuestras sociedades. Es la consecuencia de un condicionamiento gradualmente universal del individuo como alguien que enfrenta el brillo del mercado. El mayor imperativo social es vigilar que toda individualidad verdadera dependa de la circulación de los objetos. Por ende, si hay una subjetivación de esta individualidad, debe ser aquella que motive al individuo a enfrentar la constelación comercial de los objetos y a tener el poder, mucho o poco, de hacerlos circular. Por esto mismo, es cada vez más imposible que este individuo se convierta en el sujeto que es capaz de ser. Como sabemos, el hijo es central en este tema, pues el corazón del mercado es la adolescencia. La adolescencia es el momento del condicionamiento orgánico al servicio de la competencia comercial, es el momento de la iniciación al mercado mismo. Se impone a individuos aborregados y precarios, como se es en esta edad, un devenir-sujeto enteramente subyugado a la circulación de los objetos y a la vana comunicación de los signos y las imágenes.

De este modo, me parece —y es una propuesta— que esta iniciación sin iniciación traza para los hijos tres posibilidades. Yo las llamaría la perspectiva del cuerpo pervertido, la del cuerpo sacrificado y la del cuerpo merecedor.

Veamos primero el cuerpo pervertido. Se trata de llevar sobre el cuerpo mismo el estigma del fin de la dialéctica anterior. Es por ende requisito complacerse en una iniciación asimbólica, interminable y vana que proyecte sobre el cuerpo el desamparo de la dialéctica anterior. Perforar el cuerpo, drogarlo, aturdirlo con sonidos violentos, tatuarlo. Es la figura de un cuerpo que uno quisiera volver no subjetivo, incluso no subjetivable; un cuerpo expuesto y marcado, que conservaría en sí mismo el rastro de la identidad imposible. Esto está superficialmente emparentado con la iniciación que se practica en algunas sociedades tradicionales. Sin embargo, hay un

desplazamiento radical de su función, pues ya no es una iniciación al inicio de la fecundidad en las mujeres o a la conversión de los hombres en guerreros, sino a la inmovilidad de la adolescencia infinita. A la sexualidad a la cual da entrada este tipo de elección la llamaría, de manera descriptiva, pornográfica, sin ningún juicio particular. Por "pornografía" entiendo una sexualidad no subjetiva. Se apoya en el orden de la marcación del cuerpo en la repetición de la inercia. Es cierto que la violación en grupo puede ser una figura de esta pornografía, así como también la evidente miseria sexual, la abstinencia obligada frente al diluvio de las imágenes. En todos los casos, hay una ausencia de ideas. Tenemos la construcción sombría de un cuerpo sin idea. Es a este cuerpo al que llamo "pervertido", sin ninguna alusión a las supuestas "perversiones", sino pervertido en el sentido de que está desviado de su función habitual, que consiste en ser el depósito de un sujeto.

Por el otro lado tenemos el cuerpo sacrificado. Es un cuerpo que lleva de manera desesperada un regreso a la tradición. Se apela a la ley antigua, mortífera, como a lo que el cuerpo nuevo puede y debe soportar. Hay que apartarse, incluso recurriendo a rituales de purificación, del cuerpo pervertido —lo cual implica una rigidez sexual extrema— y aceptar el carácter absoluto de la ley hasta el sacrificio. Esta es la figura subjetiva del hijo como terrorista. El propósito del cuerpo se transforma por el horror del cuerpo pervertido, al cual se trata de exponer al sacrificio filial por el carácter absoluto del Padre, en las condiciones de un retorno implacable a la ley antigua, la más inmóvil que pueda concebirse. La subjetivación del cuerpo es la de su mártir.

Estas son dos posturas extremas, pero reales. Entre ambas está la aceptación del condicionamiento medio, hacerse a sí mismo objeto cualificado del tráfico universal, o dicho de otro modo: "hacer carrera" o, en palabras de Sarkozy, "tener mérito". Esta vez el cuerpo va a colocarse, en un movimiento calculado, como el más adecuado a las leyes externas del mercado. Va a convertirse en una pieza de esta circulación organizada, que se considerará la única ley admisible, la del equivalente general, como Marx la llamó hace mucho tiempo. El cuerpo merecedor se coloca en el mercado al mejor precio. Y para ello debe estar protegido, atrancado contra los peligros conjuntos de los otros dos cuerpos, de lo cual se encargan fundamentalmente la policía.

Un paréntesis: respecto de lo que ocurrió en Francia en otoño de 2005 en Clichy y en Grecia en 2008, es a los "hijos e hijas del pueblo", como se decía en los tiempos de los partidos comunistas, a quienes atraen los proyectores. Solo quiero subrayar que nos equivocamos al considerar este problema como de esencia social, si por ello se entiende algo que remite a la economía o, peor aún, si suponemos que inyectar más dinero a los supuestos barrios pobres o a las universidades resolvería el problema. Se trata de un problema simbólico de la sociedad contemporánea, un problema que atañe a lo que podría llamarse una clínica política. Este problema consiste en saber qué pasa con los hijos cuando no tienen acceso a un condicionamiento medio, a los caminos, al mismo tiempo regios y sin interés, del cuerpo merecedor. Todos sabemos que el cuerpo no merecedor es tratado como el adversario del merecedor, del cual debe ser segregado a toda costa; de ahí los problemas del *apartheid* escolar y profesional, así como el problema fundamental de la policía, a la cual se recurre para separar a los distintos cuerpos.

Es absolutamente cierto que la policía tiene un vínculo particular con los jóvenes, provenientes en su mayoría del pueblo obrero, del pueblo trabajador, y cuyos padres suelen ser de origen extranjero, jóvenes que no pueden ni quieren identificarse como cuerpos merecedores. Estos jóvenes dicen, y esta es su razón básica para la revuelta: "Tenemos a la policía encima todo el tiempo". Por desgracia esto es algo estructural, si consideramos que el devenir protegido del cuerpo merecedor requiere de muros fuertemente vigilados. Dos muertos aquí, dos muertos allá, arrestos por doquier, jóvenes encarcelados en masa: ¿no es legítimo, entonces, rebelarse contra la policía y contra el Estado que la mantiene, incluso mediante mentiras? Además, es al rebelde a quien se responsabiliza, en la prensa, en los discursos políticos, y no a esta policía ni a este Estado. La propaganda nos dice que estas lamentables muertes son el precio que debe pagarse si queremos hijos dóciles, no en función de la sumisión al padre, sino en función de la sumisión al dinero y a su "libre circulación", contenido real de esta democracia fetichizada que hace las veces de Idea cuando ya no la hay.

Regreso a mi tema: los tres tipos de cuerpo; es el espacio de lo que yo llamaría el hijo desiniciado, el hijo a quien no se le ofrece una iniciación en el sentido de la transmisión, del relevo, del devenir. Este espacio es nihilista

en toda su extensión, aun cuando el cuerpo merecedor tenga como fin disimular este nihilismo: se trata de hacer como si la carrera tuviera un sentido. La carrera solo sirve para rellenar el sinsentido. Esta es la función de la juventud apacible. Es necesario advertir que es este rebaño heterogéneo el que algún día será conducido al abismo de la guerra para comprobar su vacío de una vez por todas. No sé cuál guerra, pero esta situación aleatoria de la identidad de los hijos no nos promete la paz en absoluto, y menos aún que la completa vacuidad de los cuerpos merecedores se cubra de elogios.

El tema de la guerra es crucial en este punto. Cabe destacar que en los tiempos modernos, es decir en la época inaugurada por la Revolución francesa, la parte estatal de la iniciación de los hijos se cumplía bajo el signo de la figura del soldado. Desde hace algunos años, esto se ha convertido en algo bastante ajeno, pero durante dos siglos fue un factor importante. El servicio militar era la cesura iniciática. Reunía a los hijos y, al hacerlo, los distinguía bruscamente de las hijas. Era una primera etapa necesaria de la identidad. Después daba forma y disciplina a la agresividad, reconocía su utilidad, en lugar de constituir simplemente su represión, era su formación, construía un derecho a la violencia. Por último, reconciliaba bajo el ámbito del símbolo al padre oficial con el hijo soldado: ambos saludaban al mismo tiempo a la bandera, esa trascendencia colorida. El servicio militar se inscribía en la configuración dialéctica de la cual partí: mantenimiento disciplinado de la agresividad llevada hasta el derecho al asesinato, simbolismo represivo y sumisión integral, reconciliación, al menos aparente, bajo el signo de los “hijos de la Patria”. Bajo la forma de una institución —como cualquier institución, detestable y estúpida, pero funcional—, el servicio militar ofrecía una laicización de los procedimientos de filiación arcaicos. El hijo estaba sujeto al servicio militar, luego venían el oficio y la familia, y entonces se convertía en adulto.

No supimos asumir las consecuencias de la eliminación del servicio militar. Esta eliminación era quizá ineludible, en una Francia imperial despojada de su grandeza militar, conducida al nivel de una potencia media y preocupada por no gastar demasiado. También en este sentido, la igualdad simbólica dejó de hallarse en la muerte patriótica y sus emblemas para hallarse en la trivialidad monetaria. Y, a decir verdad, ya ningún burgués

imagina siquiera tener que morir por Francia como oficial. En este sentido, ya no hay, simbólicamente, una clase dirigente. Solo queda una oligarquía irresponsable. Además, en contra de los deseos de Jaurès antes de la guerra de 1914 (ante todos los ejércitos de oficio, un ejército compuesto exclusivamente por ciudadanos y exclusivamente defensivo), el ejército ya no es más que un montón de mercenarios. Reconozcamos una última ocasión al servicio militar y todo lo que significaba, aunque fuera en la ignominia de la guerra, en torno al complejísimo problema del devenir de los hijos.

¿Querrá esto decir que la iniciación del Estado ha concluido? Quieren hacernos creer que la escuela se ha convertido en el aparato pacífico de iniciación pública. Mi opinión en este punto es completamente escéptica. A la escuela no le ha ido nada mejor que al servicio militar en sus últimos años de existencia. Reconocida por todos como algo esencial, la crisis de la escuela apenas comienza. Los procesos de desmantelamiento, de privatización, de segregación social, de impotencia educativa van a acelerarse. ¿Por qué? Porque a la escuela ya no se le pide llevar a las grandes masas un saber compartido, ni siquiera una formación obrera útil. Se le exige algo que será cada vez más su función: clasificar y proteger a los cuerpos merecedores. No creo que la escuela pueda relevar a la institución militar. Incluso pienso que la escuela, siempre selectiva y consagrada al "mérito", suponía en un segundo plano a la institución militar como el lugar donde se concretaba en la realidad la igualdad ante el riesgo de morir. En cuanto a sus funciones simbólicas de iniciación, el Estado "democrático" contemporáneo se ha quedado sin recursos.

Quizá los hijos actuales, en su inestabilidad identitaria, son el síntoma de un proceso profundo que afecta al Estado. Es quizá en nuestros hijos donde podemos leer el resultado de esa predicción lejana y abandonada de Marx, la decadencia del Estado. Marx nos ofrecía, bajo el signo del comunismo, la versión revolucionaria, que restauraba la dialéctica completa de los hijos en el elemento de la igualdad y del saber universal polivalente. ¿Acaso lo que tenemos hoy en día será la versión reactiva y descompuesta de esta decadencia? Sea como fuere, el Estado "democrático" está seriamente afectado en su capacidad simbólica. Quizá por intermedio de nuestros hijos estemos enfrentando, hoy más que nunca, la elección estratégica entre dos formas opuestas de la decadencia del Estado:

comunismo o barbarie.

¿Cómo imaginar entonces, de manera afirmativa, más allá del síntoma de los hijos, la nueva situación simbólica? ¿Cómo evitar un devenir apocalíptico del problema, una guerra total y totalmente asimbólica?

Como siempre en los momentos de desorientación del pensamiento y de la existencia, nos apoyaremos en lo que subsista en cuanto a verdades nuevas o, en mi lenguaje, en cuanto a procedimientos genéricos posibilitados por algún acontecimiento.

Algo seguro, por ejemplo, es que aquello que puede mantenernos alejados del cuerpo pervertido, o cuerpo sin idea, es el amor, quizá reinventado, como decía Rimbaud. Pues el amor, experiencia mental viva del Dos, es lo único que puede sustraer el cuerpo del hijo de la soledad pornográfica del cuerpo pervertido.

Para terminar con el cuerpo sacrificado, hay que mirar hacia la vida política, una vida política que esté en posibilidades de proponer, en oposición a la ley de la representación comercial y de la inercia suicida adolescente, una figura firme y aceptable de la disciplina desinteresada. Una política que debe desviarse del poder, pues el Estado ya no posee los medios simbólicos para asumir la iniciación de los hijos. Frente al control religioso, que es solo un sustituto desesperado, un retorno a símbolos obsoletos, se propondrá en la acción colectiva organizada una disciplina no mortífera, que encuentre en sí misma el pensamiento que la funda. Tanto a la banda ociosa como al mártir vano y melancólico, se opondrá el entusiasmo de los militantes reunidos, la unión improbable de sujetos provenientes de todos lados.

Frente al cuerpo merecedor, que utiliza el saber, el conocimiento, para colocarse mejor en la carrera, el recurso del sujeto reside en la gratuidad de la invención intelectual verdadera, en la dicha gratuita de la ciencia y el arte, en la insubordinación de la idea ante el universo monetario de la técnica.

Bajo estas condiciones, de las cuales es a la vez síntoma y actor, el hijo se vuelve capaz de dar un paso más hacia el padre que será. Un padre distinto de todas las paternidades anteriores.

Me parece que Rimbaud, cuya relectura es definitivamente importante, ya había entrevisto esta tríada del amor, la política y el arte-ciencia, donde se juega el devenir de una filiación distinta. Una filiación que no sería el

retorno a la ley antigua y que, de este modo, evitaría el cuerpo sacrificado.

Rimbaud anticipó el cuerpo pervertido, lo practicó, lo denominó el "desarreglo de todos los sentidos".[11] Practicó el cuerpo sacrificado que llamó "la raza" o "Cristo", cuando escribió: "Soy de la raza que cantaba en el suplicio".[12] Y, después, se resignó al cuerpo merecedor, abandonó quimera y poesía para convertirse en comerciante, en traficante, para llevarle dinero a su madre: "Yo, yo, que me declaré mago o ángel, exento de toda moral, he vuelto al suelo, con un deber que buscar y la rugosa realidad por abrazar".[13] La historia fulminante de Rimbaud es el recorrido a toda velocidad de la historia moderna del hijo. Es él quien pudo decir, en términos modernos y en un nuevo sentido: "Padre, padre, ¿por qué me has abandonado?". Sabemos que, en el Evangelio, este es el momento en que, en la víspera del suplicio, la muerte y, finalmente, la Ascensión, viene la prueba del desamparo. Y este desamparo abandonado es la cruz contemporánea de los hijos.

Sin embargo, a pesar de su elección final en favor del comercio, Rimbaud sabía que existe otra posible visión filial, otra iniciación, otro cuerpo subjetivable, que escapa a otra tríada, esta vez corporal: la de la perversión, el martirio y la conformidad. De ello habla en el poema "Genio". Entre otras cosas, este texto menciona la alegría que provoca en el espíritu de Rimbaud el paso de un relevo o de una posible salvación de la nueva figura del cuerpo del hijo. Así, escribe: "Su cuerpo. El desasimiento soñado, la ruptura de la gracia atravesada de violencia nueva".[14] Esta podría ser la máxima de nuestra labor común al servicio de la nueva iniciación de los hijos.

Lo repito hasta el cansancio: la función del filósofo siempre ha sido corromper a la juventud. Esta función cobra en la actualidad un sentido muy particular: ayudar a que el problema del hijo, sustraído de la tipología de los tres cuerpos, sea restituido a las verdades. El filósofo no puede resignarse al mal menor que es, tanto para padres como para madres, el cuerpo merecedor. Sí, en el amor, la ciencia, la política, puede haber una gracia que, al tocar el cuerpo, lo haga reencontrar la idea ausente. Puede haber un rompimiento producido por esta gracia en el individuo que, enclavijado a la mercancía y al Capital, está separado del sujeto que es capaz de ser. A este

sujeto lo restituye el rompimiento. Y también habrá, en lugar del mito reactivo de los "derechos del hombre" y el fin de todas las violencias, que nunca es sino el reinado de la violencia policial y de las guerras interminables, una "nueva violencia", la violencia mediante la cual los hijos puedan afirmar, para alegría de los verdaderos padres, el nuevo mundo que desean crear.

No, no nos resignaremos, so pretexto de los cuerpos pervertidos y sacrificados, rodeados por una policía bárbara, a la insulsez sumisa del cuerpo merecedor. No es cierto que el cuerpo de los hijos esté consagrado a lo que Lacan llamaba "el servicio de los bienes", servicio que le impide al sujeto llevar a cabo su deber, a saber, advenir como Sujeto. En el curso de la labor local de las verdades que la filosofía universaliza, llegarán la gracia, el rompimiento y la nueva violencia.

¡Que vivan nuestras hijas y nuestros hijos!

11. Jean-Marie Carré (ed.), *Cartas de la vida literaria de Jean-Arthur Rimbaud*. Traducido por Marco Antonio Campos (México: UNAM, 1995), p. 37.

12. Rimbaud, *Obra poética*…, p. 271.

13. *Ibid*., p. 317.

14. *Ibid*., p. 417.

3.
A PROPÓSITO DEL DEVENIR CONTEMPORÁNEO DE LAS CHICAS

Titubeo en el umbral de este problema.

En primer lugar, cuando se es un hombre de edad madura, hablar de hijas, de jovencitas o de mujeres jóvenes es en sí mismo muy peligroso. En este camino arriesgado me alienta mi única hija, Claude Ariane. En segundo lugar, no es seguro que en el mundo contemporáneo pueda existir un "problema" de las hijas. En el mundo antiguo, el mundo de la tradición, el problema de las hijas era simple: saber si y cómo se casaría una hija. Cómo iba a pasar del estado de virgen seductora al de madre agobiada. Entre estos dos estados, entre la hija y la madre, existía este personaje negativo y maldito: la madre soltera,[15] que ya no era hija, pues era madre, y no era realmente madre, pues no estaba casada y, por lo tanto, aún era hija.

Esta figura de la madre soltera fue fundamental en la sociedad antigua. También fue fundamental en todo el arte novelesco del siglo XIX. Esta figura nos indica que, ante toda dualidad conceptual, ante toda dualidad de lugares, una mujer puede construir un entre-dos, un lugar fuera de lugar, ni hija ni madre, por ejemplo. También puede ocupar lo que Georges Bataille denominaba la "parte maldita". En la sociedad tradicional, la parte maldita siempre es la parte de una mujer. La madre soltera es un ejemplo de ello. La solterona es otro. Por definición, una hija debe ser joven, por lo que una solterona constituye un lugar que no es un lugar.[16] Este tema del lugar desplazado es un tema estructural clásico. Sin embargo, me arriesgaré a utilizarlo como hilo conductor.

En el mundo contemporáneo, el del capitalismo desenfrenado, de la mercancía, del trabajo asalariado, de la circulación y de la comunicación, la posición de la hija ya no puede reducirse del todo a la lógica del matrimonio. Por supuesto, el viejo mundo está lejos de haber muerto por completo. La religión, la familia, el matrimonio, la maternidad, el pudor, la virginidad misma, aún mantienen posiciones sólidas en muchas partes del mundo. Pero lo que le interesa al filósofo no es tanto lo que es, sino lo que viene. Y lo que viene, en lo que toca a las hijas, no puede reducirse al matrimonio. En el mundo occidental contemporáneo, la hija ya no puede

definirse como este ser del sexo femenino que se prepara para el devenir de mujer y madre por intermediación del matrimonio y, por ende, por intermediación de un hombre. En el fondo, toda la revuelta feminista, desde fines del siglo XIX, vuelve a un mismo punto: una mujer puede y debe existir sin depender del hombre. Una mujer puede y debe ser un ser autónomo, y no siempre el resultado de una intermediación masculina. Con importantes ambigüedades a las cuales regresaré más adelante, esta revuelta logró cambios significativos que afectan en especial el estatus, e incluso la definición, de lo que es una hija.

En el mundo de la tradición, la intermediación masculina constituía el problema de las hijas en el siguiente sentido: lo que separa a la hija de la mujer no es más que el hombre. Lo que pasa con el hijo es totalmente distinto, pues lo que lo separa del padre no es un término externo real, como lo es un marido. Lo que separa al hijo del padre es el control del orden simbólico. El hijo debe suceder al padre, debe tomar el poder en su lugar. Debe convertirse en el amo de la Ley. Podría decirse que entre la hija y la mujer-madre está un hombre, pura exterioridad real, al cual la mujer ofrece su cuerpo, al cual, como solía decirse, se entrega, al cual pertenece, mientras que entre el hijo y el hombre-padre está la Ley.

La jovencita del mundo tradicional cambia su apellido por el de un hombre, se convierte en la "señora X". Así puede permanecer alejada del trabajo asalariado, ocuparse de la casa, ser, antes que nada, madre y, más particularmente, "madre de familia". En la trilogía reaccionaria "Trabajo, Familia, Patria", el obrero y el campesino, especies simbólicamente masculinas, están consagrados al trabajo; el soldado, no menos masculino, está consagrado a la patria; y la hija convertida en madre simboliza la familia. La trilogía contiene dos categorías masculinas, el trabajo y la patria, contra una sola femenina, la familia.

En el mundo tradicional, es frecuente encontrar este "dos contra uno" que agobia a las mujeres. Pensemos, por ejemplo, en la legislación francesa sobre el matrimonio de principios de los años sesenta, hace cincuenta años, lo cual, históricamente, no es nada. La ley dice que el marido tiene el derecho a elegir el domicilio familiar y que la mujer tiene la obligación de vivir en ese domicilio. Pero no dice que el marido esté obligado a vivir en el domicilio familiar. Por lo tanto, tiene el poder de encerrar a su mujer en la casa, así como el poder de ausentarse, mientras que la mujer solo tiene

derecho a estar en casa. En realidad, la ley de la familia tradicional equivale a dos contra uno en favor del hombre.

Pero ¿qué es la familia? Ya en Platón puede verse que existen tres grandes funciones sociales: producir, reproducir y defender. El trabajo es lo que produce, la familia es el lugar donde se reproduce y la patria es lo que se defiende. Entre la producción y la protección, la hija convertida en mujer, encerrada en las labores maternas, garantiza la reproducción. De nuevo, dos contra uno. La mujer tradicional es el entre-dos entre el obrero y el soldado. Recibe en su mesa y en su lecho al hombre maduro que trabaja y que es su marido. Llora patrióticamente al hombre joven muerto en combate que es su hijo. La hija debe convertirse en *Mater dolorosa*. Una vez más, dos contra uno: el padre vivo que dispone del cuerpo de la mujer y el hijo muerto que dispone de sus lágrimas.

Pero he aquí que, en Occidente, la sociedad tradicional está muriendo, lenta, pero seguramente. En el mundo que viene, el mundo contemporáneo que se está gestando, la hija puede decidir entre ser obrera, campesina, profesora, ingeniera, policía, cajera, soldado, presidenta de la República. Puede vivir con un hombre fuera del matrimonio, tener un amante, varios amantes, o ningún amante. Puede casarse y después divorciarse, cambiar de lugar y de amor. Puede vivir sola sin ser ese otro personaje importante y cruel de la tradición: la solterona. Puede tener hijos sin tener marido, o incluso tener hijos con otra mujer. Puede abortar. La connotación despectiva de "madre soltera" está desapareciendo. El término incluso ha sido rebasado por otro más neutral: la "familia monoparental". Además, una familia monoparental puede estar formada por un padre y sus hijos, sin ninguna mujer. Y nadie hablará de un "padre soltero" como se hablaba de la "madre soltera". El propio personaje negativo de la solterona puede convertirse en el personaje positivo de la mujer independiente.

Sí, sí, lo sé. Aún existen fuertes resistencias ante todo esto, aún no puede cantarse victoria; en numerosos lugares, incluso en nuestros países europeos y democráticos, esto aún no se acepta en todos lados. Pero esto es lo que está pasando, lo que viene. Ahí es donde se constituye nuestro problema, nuestro supuesto problema, de las hijas. Su primera formulación podría ser la siguiente: si la hija, o la jovencita, no está separada de la mujer por la realidad de un hombre y el simbolismo de un matrimonio, ¿cuál será el principio de su existencia? ¿Y acaso se halla desorientada, como dije

anteriormente que se hallaban los hijos?

Mi tesis sobre los hijos era esta: la ruina de los procedimientos de iniciación, de entre los cuales el principal era el servicio militar, conlleva que los hijos no tengan ningún punto de apoyo simbólico para convertirse en algo distinto de lo que son. La Idea está demasiado ausente para que la vida sea algo más que una continuación entre día y día. De ahí la tentación de una eterna adolescencia. De ahí también algo que se comprueba todos los días: el carácter infantil de la vida de los adultos, en especial de los adultos del sexo masculino. El sujeto que comparece ante la mercancía debe seguir siendo un niño que desee juguetes nuevos. En cuanto al sujeto que comparece ante las reglas sociales y electorales, debe seguir siendo un estudiante obediente y estéril cuyo único objetivo sea ser, a cualquier precio, el primero de la clase y que se hable de él en todos lados.

¿Y las hijas? Podría decirse que las hijas también están expuestas a la falta de separación entre el ser-hija y el ser-mujer, pues el hombre y el matrimonio ya no desempeñan el papel, real y simbólico, de separación. Pero mi hipótesis es distinta: entre los hijos, el fin de la iniciación tradicional conlleva un estancamiento pueril que puede denominarse una vida sin Idea. Entre las hijas, la ausencia de una separación externa (hombre y matrimonio) entre hija y mujer, entre chica y mujer-madre, conlleva la construcción inmanente de una feminidad que puede calificarse de prematura. En otras palabras: el hijo está expuesto a no convertirse nunca en el adulto que encierra en sí mismo, mientras que la hija está expuesta a estar convertida desde siempre en el adulto-mujer en que debería convertirse activamente. Dicho de otro modo: en el hijo no hay ninguna anticipación; de ahí la angustia del estancamiento. En la hija, la retroacción adulta devora la adolescencia, e incluso la infancia misma; de ahí la angustia de la prematuridad.

Observemos al grueso de las hijas en las sociedades modernas. No son distintas de las mujeres, solo son mujeres muy jóvenes, eso es todo. Se visten y maquillan como mujeres, hablan como mujeres, lo saben todo. En las revistas femeninas para estas mujeres muy jóvenes, los temas son exactamente los mismos que en todas las demás revistas: ropa, cuidados del cuerpo, compras, peinados, lo que hay que saber sobre los hombres, astrología, oficios y sexo.

Lo que se genera en estas condiciones es una especie de hija-mujer

constituida prematuramente como adulto, sin necesidad de nadie. Esta es la causa del declive total del símbolo de la virginidad. Este símbolo es fundamental en las sociedades tradicionales, pues nombra lo que, en el cuerpo de una hija, prueba que aún no ha encontrado la intermediación sexual de un hombre y que, por lo tanto, aún no es una mujer. Que una hija sea virgen reviste un simbolismo capital. En la sociedad contemporánea, este símbolo se ha eliminado. ¿Por qué? Porque, aunque sea empíricamente virgen, una chica contemporánea ya es una mujer. Lleva en sí misma la acción retroactiva de la mujer en la que solo se convertirá porque ya lo es, sin que el hombre intervenga para gran cosa. Digamos también que la poética figura de la jovencita, que ilumina tantas magníficas novelas inglesas, ha perdido su pertinencia: las revistas contemporáneas para chicas, que les enseñan cómo hacer gozar a los caballeros sin correr riesgos, y cómo vestirse para gustarles, han acabado con esta poesía. Pero las revistas no son las culpables: lo único que hacen es dirigirse a la mujer contemporánea en la que cada hija ya se ha convertido y cuyo cinismo es, por decirlo de alguna manera, inocente.

De ahí que las hijas sean capaces de hacer con un impecable talento todo lo que se les pide como niñas, o como adolescentes, dado que están, desde siempre y por sí mismas, muy por encima de todo eso. Mientras que los hijos son inmaduros para siempre, las hijas son desde siempre maduras. Basta un ejemplo: el éxito escolar. En este punto se ha abierto un verdadero abismo en favor de las hijas, en especial en los medios populares. Mientras que la juventud masculina de los barrios pobres sufre en la escuela un desastre irremediable, sus hermanas no solo salen airosas, sino que lo hacen mejor que las hijas de los barrios ricos, que a su vez se llevan de calle a los chicos afortunados y débiles. Yo mismo he visto muy a menudo cómo jóvenes pobres de origen árabe son llevados por la policía ante los tribunales, donde la abogada, o incluso la jueza, podría ser su hermana. O bien, en la miseria sexual que les es propia, estos chicos contraen alguna enfermedad transmisible y la médica que los cura puede ser su hermana, o su prima. Dondequiera que se trate del éxito social y simbólico, la hija-mujer será superior al hijo incapaz de superar su adolescencia.

Esto, entre paréntesis, demuestra que el problema no es para nada el de la miseria social. Las chicas son tan poco afortunadas en los barrios pobres como los chicos, o incluso más, pues a menudo deben ocuparse del hogar y

de los niños más jóvenes. Las chicas triunfan incluso mientras trabajan en una esquina de la mesa en la cocina, pues saben que las labores que se les asignan no son sino juegos de niños para ellas, mujeres definitivas.

Podrá decirse que lo que quieren es escapar del mundo opresivo donde nacieron. ¡Seguro! Pero el punto es que pueden hacerlo. Y no es sino porque la mujer libre en la que quieren convertirse ya está en ellas con toda su fuerza, tan implacable y segura como sea necesario. Mientras que el hijo es incapaz de convertirse en lo que puede ser porque no sabe lo que es, la hija-mujer puede convertirse fácilmente en lo que sabe que ya es.

De esto se deriva que el problema de las hijas, a diferencia del de los hijos, no exista como tal; solo existe el problema de las mujeres. ¿Y quién es esta mujer que las hijas son de manera prematura? ¿Cuál es su figura?

Me gustaría mostrar, regresando a las figuras contemporáneas de la feminidad, el verdadero mecanismo sexuado de la opresión capitalista moderna. En efecto, ya no se trata, como en el mundo de la tradición, de una subordinación directa, a la vez real y simbólica, marido y matrimonio, de la mujer-madre respecto del hombre-padre. Se trata de hacer valer en todos lados el imperativo "vive sin Idea". Sin embargo, las vías de este imperativo no son las mismas según quieran imponerse a los hijos o a las hijas. Que la vida pueda ser una vida sin Idea, o una vida estúpida, subjetividad exigida por el capitalismo mundializado, se logra entre los pequeños machos mediante la imposibilidad del devenir-adulto, la eterna adolescencia consumista y competitiva. En cambio, entre las pequeñas hembras se logra mediante la imposibilidad de permanecer hija, de experimentar la gloria de la jovencita, y mediante un devenir-mujer prematuro que orienta el cinismo del devenir social.

¿Qué quiere la sociedad contemporánea, entregada al monstruo capitalista? Quiere dos cosas: que compremos los productos del mercado, si podemos hacerlo, y que nos quedemos tranquilos, si no podemos. Para que esto ocurra, no hay que tener ninguna idea de justicia, ninguna idea de un futuro distinto, ningún pensamiento gratuito. Pero todo pensamiento verdadero es gratuito. Y como en el mundo en que vivimos solo cuenta aquello que tiene un precio, no hay que tener ningún pensamiento, ninguna idea. Entonces, lo único que podemos hacer es obedecer al mundo, que nos dice: "Consume si tienes los medios, y si no los tienes, cierra la boca y desaparece". Entonces, la única vida que podemos tener es por completo

desorientada y repetitiva, porque la brújula de la Idea ha desaparecido.

La sociedad tradicional es completamente distinta, porque impone una creencia y, por ende, una Idea. Aquí la opresión no reside en tener que vivir sin Idea, sino en que haya una Idea obligatoria, por lo general religiosa. Su imperativo es: "Vive con esta Idea, y ninguna otra". Por su parte, y lo repito, el imperativo contemporáneo es: "Vive sin Idea". Es por ello que desde hace cuarenta años se habla de la muerte de las ideologías.

En el fondo, el imperativo tradicional es: "Sé un hombre idéntico a tu padre, una mujer idéntica a tu madre, nunca cambies las Ideas". Mientras que el imperativo contemporáneo es más bien: "Sé el animal humano que eres, lleno de pequeños deseos y sin ninguna Idea". Sin embargo, los caminos para lograr este condicionamiento del animal individual difieren —por lo menos hoy en día— según se sea del sexo femenino, una hija, o del sexo masculino, un hijo.

Digamos que el hijo vivirá sin Idea por no haber sabido sostener la maduración de un pensamiento, mientras que la hija vivirá sin Idea por haber sostenido demasiado pronto, y sin mediación, una madurez tan vana como ambiciosa. El hijo carece de Idea por falta de Hombre, la hija, por exceso de Mujer.

Exageremos un poco la situación. Bajo estas condiciones, ¿en qué podría convertirse el mundo? Podría convertirse en un rebaño de adolescentes estúpidos dirigidos por mujeres de carrera y hábiles. Así tendríamos aquello que le conviene perfectamente al mundo opaco y violento que se nos ofrece: en lo que concierne a la Idea, no habría más que cosas.

Pero regresemos a las figuras de la feminidad tal como se imponen prematuramente en el lugar donde la jovencita ha desaparecido. El círculo de las figuras de la feminidad, tal y como la sociedad de los hombres lo ha construido desde hace milenios, se compone de cuatro polos.

Primero está la mujer como animal doméstico, productor y reproductor. En este sentido, se considera que la mujer se ubica entre la humanidad simbólica regida por el Nombre del Padre y la animalidad presimbólica. Esta figura incluye naturalmente la maternidad y es la base material de las otras tres figuras. Después sigue la mujer como seductora, la mujer sexual y peligrosa. Luego la mujer como emblema del amor, la mujer de la entrega-de-sí-misma y de la oblación apasionada. Y, por último, la mujer como

virgen sagrada, mediadora y santa.

Así se compone lo que podría denominarse el cuadrado femenino tradicional. La mujer es Sirvienta, Seductora, Amante y Santa.

Lo que llama la atención en esta construcción, a la vez abstracta y fecunda, es que la unidad activa no es tanto un término aislado, sino una díada de términos. Los ejemplos abundan y han alimentado buena parte de la literatura sobre mujeres, sin importar que el autor sea hombre o mujer. En ella siempre hay una mujer atrapada en el dilema de dos figuras. Así, la sirvienta, la madre de familia, no puede pensarse sino en conjunción con la seductora, cuya forma fundamental es la prostituta. De ahí la creencia de que un hombre solo se relacione con las mujeres bajo el esquema binario de la Madre y la Puta. Pero la peligrosa seductora no es tal si no se conjunta con el fervor amoroso. Esto es el origen de las innumerables díadas femeninas literarias en que toda la acción presenta el conflicto del amor puro y del amor impuro, del deseo y del amor, o incluso de la enamorada sublime que se enfrenta a su poderosa rival, la mujer malvada o la mujer de la mala vida. Sin embargo, la enamorada misma está en los lindes de lo sublime, y si se entrega y se olvida, puede hacerlo para sumergirse en Dios según algo que podría llamarse una virginidad ascendente. No es por nada que Goethe concluya su extenso *Fausto* con el enunciado: "El Eterno-femenino nos atrae a lo alto".[17] En realidad, la sirvienta solo es mujer si se conjunta virtualmente con la seductora, quien a su vez solo es poderosa cuando atraca en los ríos del amor, y la amante solo es sublime cuando está al lado de la mística.

Sin embargo, esto deriva en una circulación en sentido inverso que conduce al punto de partida: la mística sublime valida la abnegación cotidiana de la madre, de modo que, de la mística a la sirvienta, la prosa religiosa y moral circula sin esfuerzo, vehiculada por las figuras femeninas. En nuestro mundo, la más importante es evidentemente la Virgen María, sublime al punto de ser casi divina, y al mismo tiempo arquetipo de la madre, tanto la madre conmovida por el bebé como la *Mater dolorosa* del torturado. Este retorno de lo sublime de la santa hacia la domesticidad de la madre termina por transformar en círculo el cuadrado de figuras. ¿De qué manera? Por un mecanismo mediante el cual cada figura solo lo es por estar en una relación excéntrica con otra. Por ende puede decirse que "Mujer"

nunca significa otra cosa que una incidencia de la dualidad. Incluso una esposa santa solo lo es porque un día se le pidió seducir, porque consintió al sexo, porque por ello es peligrosa y lo seguirá siendo siempre. De lo contrario, si solo fuera la esposa sirvienta, de manera ingenua y fiel, ¿por qué habría que encerrarla, cubrirla, protegerla de las miradas? ¿Pero no es esta mujer peligrosa, oculta bajo el velo de la esposa fiel, la que irá en secreto, apasionadamente, a encontrarse con un amante por el cual daría la vida? Y si este amante desaparece, ¿no se verá la mujer tentada a consagrarse a Dios salvador en un convento recóndito? Y entonces, ¿no se convierte en el relevo sublime de lo que ya era, día a día, la esposa absolutamente devota?

En la representación tradicional, una mujer solo ocupa un lugar en tanto se aferra a otro. Por lo tanto, una mujer es lo que pasa entre dos lugares.

Pero en realidad el poder del dos es aún más considerable. En efecto, podemos ver que cada una de las figuras está escindida en sí misma.

El ejemplo más sencillo es el de la circulación de las mujeres en las sociedades tradicionales, ya sea en las llamadas "primitivas" que estudiaban los etnólogos, o bien en las de nuestra propia historia. En todos los casos la mujer es vista como un animal doméstico superior. Se sabe que, en algunos grupos, un hombre solo puede obtener una mujer a cambio de un pago sustancial, por ejemplo dos o tres vacas, tejidos, etcétera. Por el contrario, en otros grupos, un hombre solo se casa con una mujer cuando a la mujer se agrega un pago importante. Este es el sistema de la dote. ¿Cómo explicar que las mujeres y el dinero puedan circular, ya sea en el mismo sentido o en sentido contrario? En el caso de la dote, la mujer pasa de una familia a otra con un ajuar y con dinero. En el caso del intercambio puro, la mujer pasa de una familia a otra, siempre y cuando el dinero circule de la familia de acogida hacia la familia donadora. Esto solo puede ocurrir porque la adquisición de una hija tiene dos sentidos opuestos, traducidos en los dos sentidos de la circulación del dinero. En un primer sentido, es una fuerza de trabajo y de reproducción que tiene un costo. En el segundo, no deja de ser una fuerza reproductora, pero debe ser mantenida. De ahí que el sistema de la dote fuera obligatorio, y siga siéndolo de manera más o menos discreta en los medios adinerados, donde la mujer debe desfilar, presentar la elegancia y la civilización, presidir recepciones en que su vestimenta no puede ser inferior a la de otra mujer. Esto cuesta caro. Una campesina

africana, en cambio, no solo tiene a los hijos, sino que trabaja duro en los campos. Esto compensa un poco. Digamos que la obtención de una mujer está suspendida entre el animal doméstico en el sentido del trabajo y el animal doméstico en el sentido de la compañía y el ornamento. Hay mujeres que son bueyes de trabajo y mujeres que son gatos persas. También las hay, y muchas, que tratan de ser ambas cosas a la vez.

En suma, la aparente simplicidad de la figura más objetiva, más elemental, la más directamente sumisa, de la feminidad, que es la figura de la sirvienta, ya está carcomida desde dentro por dos posibilidades contradictorias.

Podría demostrarse sin problema que ocurre lo mismo con las otras tres. Por ejemplo, la figura mística está sometida a la presión contrastante de un movimiento descendente, de humillación, de abyección, y de un movimiento de ascensión gloriosa. De tal forma, su imagen es tanto de una especie de bajeza repugnante como de una luz diáfana. La Religiosa es un personaje clásico de la pornografía, al mismo tiempo que se halla, con Teresa de Ávila, en la luz del éxtasis poético.

Podría decirse que solo se trata de representaciones, que todo esto es de origen fantasmal y masculino, lo cual no es inexacto en cuanto al contenido aparente de estas representaciones. No obstante, quiero sostener que aquí hay una profunda idea abstracta de lo que puede ser una mujer. Por supuesto, no conservaremos la particularidad antropológica de las figuras; conservaremos la lógica del Dos, del pasar-entre-dos, como lo que define la feminidad. Esta feminidad se opone a la fuerte afirmación del Uno, del poder único, que caracteriza la posición masculina tradicional. La lógica masculina se resume, en efecto, en la unidad absoluta del Nombre del Padre. Por lo demás, el símbolo de esta unidad absoluta es evidente en la unidad absoluta, y absolutamente masculina, del Dios de los grandes monoteísmos. Ahora bien, es este Uno lo que constituye el problema, de manera crítica, en el entre-dos figural donde permanecen las mujeres.

Evidentemente, podemos preguntarnos por qué la mujer sería el Dos del Uno masculino. A manera de burla, podríamos recordar que en Francia el código de la seguridad social designa al hombre con el número 1 y a la mujer con el número 2. Mi respuesta es que este 1 y este 2 solo tienen un llano valor ordinal: el hombre es el primer sexo, la mujer el segundo, el "segundo sexo", como el título de Simone de Beauvoir. El Uno y el Dos

de los que hablo tienen un valor cardinal; se trata de una estructura interna, y no de jerarquías. Intentaré demostrar que el formalismo que dialectiza el Uno y el Dos es adecuado para pensar la sexuación. O más bien, y este es el problema al que vamos a llegar, que este formalismo era adecuado.

De esta dualidad femenina opuesta al cerramiento del Uno no puede, por supuesto, deducirse la clásica acusación misógina contra la duplicidad de las mujeres. Pero se conservará, y este es el punto crucial, el hecho de que Mujer designa más un proceso que una posición. ¿Qué proceso? El de un pasaje, precisamente. Como lo han visto muchos poetas, en particular Baudelaire, una mujer es en primer lugar y para siempre una transeúnte: "¡Tú, a quien yo hubiese amado! ¡Sí, tú, que lo supiste!".[18]

Digamos, de manera más fría, que una mujer es aquello que frustra al Uno, aquello que no es un lugar, sino un acto. Aquí me gustaría sostener, a diferencia de Lacan, que no es la relación negativa con el Todo, el no-Todo, lo que rige la fórmula de la sexuación, sino la relación con el Uno, justo porque el Uno no es. Esto solo puede comprenderse si se está convencido de que Dios no es y que, por ende, el Uno del Nombre del Padre tampoco es. Una mujer es el proceso de este no-ser que constituye todo el ser del Uno. Esto es lo que en algún momento llevó a creer, sobre todo en la metafísica romántica del amor, que las mujeres son divinas. En realidad, ocurre lo contrario, hecho que trata de ocultarse buena parte del tiempo. Una mujer es siempre por sí misma la prueba terrenal de que Dios no existe, de que Dios no necesita existir. Basta con observar a una mujer, lo que se llama observar, para convencerse de inmediato de que podemos prescindir de Dios. Es por ello que en las sociedades tradicionales se oculta a las mujeres. La cosa es mucho más grave que una vulgar envidia sexual. La tradición sabe que para mantener a Dios vivo, mal que bien, es absolutamente necesario volver invisibles a las mujeres.

Para sostener este proceso ateo mediante el cual afirma el no-ser del Uno, una mujer debe constantemente crear otro término que desunifique todo aquello que pretenda ser el Uno. Así, pasa entre dos. No es que una mujer sea doble o culpable de duplicidad; es que el Dos, en cuanto se intenta colocar a la mujer en un lugar, es el medio para ir más allá del Uno del lugar mediante el entre-dos de este lugar y de su doble, de su díada, que el poder femenino es capaz de suscitar.

Una mujer es, pues, la creación de un doble que destituye al Uno al tiempo que afirma gloriosamente su no-ser.

En este sentido, una mujer es un ir-más-allá del Uno disfrazado de un pasar-entre-Dos. Esta es mi definición especulativa de la feminidad. Cabe notar que es compatible con el círculo tradicional de las cuatro figuras: Sirvienta, Seductora, Amante y Santa. La opresión tradicional simplemente intenta cercar el poder del Dos, su poder de frustrar al Uno, en el círculo cerrado de estas figuras. La tradición no es la anulación del poder del Dos. Es su encerramiento, en la convicción, quizá ilusoria, de que una circulación cerrada agotará este poder.

Nuestro problema inicial, el de las hijas en el mundo contemporáneo, queda ahora mucho más claro. Debemos buscar, respecto de esta definición provisional del femenino, qué efectos puede tener la prematuridad moderna, qué precio debe pagarse por el poder capitalista que ha puesto fin a la jovencita en beneficio de la hija-mujer.

Compartiré mi convicción en pocas palabras: sobre la figura femenina se ejerce una presión contemporánea muy fuerte en dos direcciones. La primera busca unificar a todas las mujeres. La segunda tiene que ver con la maternidad.

El capitalismo contemporáneo demanda, y terminará por exigir, que las mujeres asuman la nueva forma del Uno con el que este capitalismo quiere sustituir al Uno del poder simbólico, con el que quiere sustituir al poder legítimo y religioso del Nombre del Padre: a saber, el Uno del individualismo consumista y competitivo. Los hijos, y por ende los varones, proponen de este individualismo una versión débil, adolescente, lúdica, sin Ley, en ocasiones incluso convertida en bandolerismo. A la hija-mujer se le exige que proponga una versión dura, madura, seria, legal y punitiva del individualismo competitivo y consumista. Por ello existe todo un feminismo burgués y dominador. La reivindicación de este feminismo no consiste en absoluto en crear otro mundo, sino en entregar el mundo tal como es al poder de las mujeres. Este feminismo exige que las mujeres sean juezas, generales del ejército, banqueras, directoras generales, diputadas, ministras y presidentas. Y que esta sea, incluso para quienes no son nada de esto, es decir casi todas las mujeres, la norma de la igualdad y del valor social de las mujeres. En esta dirección, las mujeres pueden considerarse como un ejército de reserva del capitalismo triunfal.

Lejos de enfrentar el proceso que crea algo distinto del Uno, que crea el Dos y el pasar-entre-Dos, una mujer se convierte en el modelo del nuevo Uno, el que enfrenta con vigor e insolencia el mercado competitivo y que, a la vez, es su sirviente y manipulador. La mujer contemporánea será el emblema del nuevo Uno, construido sobre las ruinas del Nombre del Padre.

Además, desaparecen tres de las antiguas figuras del femenino: la seducción peligrosa, el don amoroso y el sublime místico. Obviamente, la mujer-Uno es naturalmente seductora, pues la seducción es un arma fundamental de la competencia. Las banqueras y las presidentas se jactan de seguir siendo mujeres, precisamente en el sentido de la seductora. Sin embargo, el peligro que representa esta seducción es una de las armas del Uno, no es para nada su doble o su amenaza. La seducción está al servicio del poder. Es por ello que esta seducción no debe juntarse con el abandono amoroso, que es una debilidad y una alienación. La mujer-Uno es libre, es una guerrera firme, y si funda una pareja, es sobre la base de un acuerdo con ventajas compartidas. El amor se convierte en la forma existencial del contrato, es un asunto entre otros. Y, por último, la mujer-Uno no tiene nada que ver con el sublime místico. Prefiere por mucho la manipulación de las instituciones reales.

En el fondo, la idea es que las mujeres no solo puedan hacer todo lo que hacen los hombres, sino que, bajo las condiciones del capitalismo, puedan hacerlo mejor que los hombres. Serán más realistas que los hombres, más duras, más tenaces. ¿Y por qué? Justo porque las hijas ya no tienen que convertirse en las mujeres que son, mientras que los hijos no saben cómo convertirse en los hombres que no son. Por si fuera poco, el Uno del individualismo es más sólido entre las mujeres que entre los hombres.

Si hacemos un poco de ciencia ficción, quizá podríamos simplemente prever la desaparición del sexo masculino. Para ello bastaría con congelar el esperma de algunas decenas de millones de hombres, lo cual representaría miles de millones de posibilidades genéticas. La reproducción quedaría garantizada por la inseminación artificial. Así podría exterminarse a todos los varones. Y, como ocurre entre las abejas o las hormigas, la humanidad estaría compuesta solo por mujeres, que harían todo muy bien, teniendo en cuenta que el orden simbólico sería mínimo, pues sería solo el que exige la situación real del capital.

Después de todo, lo que demanda el capitalismo es una vida hecha de

trabajo, necesidades y satisfacciones. En pocas palabras, una vida animal. Y está demostrado que una vida animal necesita principalmente de las hembras, pues los machos solo existen para la reproducción. Ahora bien, la humanidad domina perfectamente la reproducción artificial, sin apareamiento ni machos. Así pues, por primera vez en toda la historia de la humanidad, la desaparición del sexo masculino es realmente posible.

Esta perspectiva, por muy ficticia que sea, muestra que el punto clave de todo en la actualidad es la reproducción de la especie humana, sus modalidades y su simbolismo. Es el segundo problema de la feminidad hoy en día. Ya mencioné que las figuras de la Seductora, la Amante y la Santa estaban directamente en riesgo de desaparecer. ¿Qué pasa con la figura de la mujer como sirvienta? El problema aquí es que, si bien aceptamos que las mujeres pueden hacer todo lo que hacen los hombres, lo contrario, por el momento, no es posible. Hay una cosa que los hombres no pueden hacer en absoluto: dar a luz. Desde este punto de vista, la mujer sigue siendo una sirvienta, no de un hombre, naturalmente, sino de la especie humana. Si, al igual que los hombres, pero por razones de comodidad personal, se declarara incapaz de reproducir, incapaz de ser madre, entonces a la especie humana no le quedaría más remedio que esperar su desaparición. En este sentido, por ahora incluso la mujer-Uno del capitalismo sigue siendo una sirvienta: una sirvienta de la humanidad.

Es por ello que, en la actualidad, la discusión gira tan a menudo en torno a este único motivo: la maternidad, la reproducción. Son todos los temas llamados “de sociedad” con los que nos colman el plato: el aborto, el infanticidio, la carga de los niños, el consentimiento sexual, la pareja homosexual, las madres subrogadas… También es por ello que el feminismo burgués mantiene una especie de hostilidad respecto de la maternidad, último refugio de la vieja figura doméstica. Esto puede verse, por ejemplo, en los escritos de Élisabeth Badinter, cuando exige que se termine con la idea de un “instinto maternal” y que se afirme que una mujer existe plena e integralmente aun cuando no tenga hijos y no quiera tenerlos. Esta postura es del todo coherente con la hija-mujer contemporánea, pues si una hija ya es mujer, lo contrario también es cierto: toda mujer puede ser una hija, sin ningún deseo maternal. Es completamente legítimo que exista esta posibilidad. Pero hay que reconocer que no puede ser una regla. El problema es que, cuando se formula una regla, siempre hay que examinar

las consecuencias de su universalización, como lo dice Kant. Y la universalización del rechazo a la maternidad constituye simplemente la desaparición de la especie humana. Esta visión es tan poco positiva que, por supuesto, todos terminan por preferir que las mujeres sigan siendo las sirvientas de la humanidad. Esto vuelve a dividir al Uno del femenino capitalista en dirección de una dualidad creadora y le plantea en consecuencia un problema subjetivo muy difícil.

Llegados a este punto debo decir: que las sociedades capitalistas contemporáneas se las arreglen con este problema que, después de todo, ellas mismas crearon. En mi opinión, aún muy vaga, debemos aceptar el fin de las figuras tradicionales y, al mismo tiempo, rechazar la figura de la mujer-Uno como ejército de reserva del capital. Las mujeres saldrán —muchas de ellas ya salieron— del círculo, imaginario y simbólico, constituido por las cuatro figuras de la Sirvienta, la Seductora, la Amante y la Santa. Sin embargo, muchas de ellas no se resignan en absoluto, a partir de esta libertad negativa, al destino contradictorio de la mujer-Uno del capital. Saben que esta figura contemporánea suprime la capacidad del Dos y la sustituye con una unidad de servidumbre abstracta. Saben que, en consecuencia, la maternidad subsiste, arrancada a las simbolizaciones fuertes, como una domesticidad irreductible, una creación sin gloria. Observan que la posibilidad, incluso quimérica, de la desaparición de los hombres, las convertiría para siempre en esclavas de ellas mismas y desataría su ferocidad latente. Lo que debemos establecer antes que nada, seamos hombres o mujeres, es que, en la medida en que exista, el problema de las mujeres no puede definirse por las exigencias de las sociedades capitalistas contemporáneas. Hay que elegir un punto de partida totalmente excéntrico. Y es ahí, sin duda, donde por primera vez ya no podrá evitarse el hecho de que el femenino está ligado, en su claridad, a un gesto filosófico. Pues el nuevo punto de partida no puede ser ni biológico ni social ni jurídico. No puede ser sino un gesto de pensamiento ligado a la creación simbólica. Un gesto, pues, ligado a las aventuras de la filosofía. Y será tanto más nuevo, cuanto que esta creación simbólica femenina deberá incluir a la maternidad en una dimensión distinta de la animalidad reproductora.

Supongamos que el orden de la creación simbólica, u orden de la Ley, ya no depende exclusivamente del Nombre del Padre. Entonces tenemos un

pensamiento de las verdades separado de toda trascendencia. El Dios realmente ha muerto. Y como el Dios ha muerto, el Uno absoluto del cerramiento masculino ya no puede regir la organización total del pensamiento simbólico y filosófico. La sexuación de este pensamiento es inevitable. ¿Cómo se opera entonces esta sexuación en los ámbitos reales de estas verdades sin Dios, sin garantía paterna? De estas preguntas debemos partir. En concreto: ¿qué es una mujer que se involucra en la política de emancipación? ¿Qué es una mujer artista, música, pintora, poetisa? ¿Qué es una mujer que es un genio en matemáticas o física? ¿Qué es una mujer corresponsable en el pensamiento y la acción, en lugar de divinidad oscura, de una pasión amorosa? ¿Qué es una mujer filósofa? Y a la inversa, ¿qué son la política inventada, la poesía, la música, el cine, las matemáticas o el amor, qué es la filosofía en el momento en que la palabra "mujer" resuena en ellas de acuerdo con la fuerza de la igualdad creadora de símbolos?

Estas preguntas están en proceso, pues las mujeres las están trabajando en un nuevo entre-dos que puede plantearse así: ni la Tradición, ni el Contemporáneo dominante. Las mujeres pasarán a este entre-dos y subvertirán el Uno que se les propone ser. Aquí hay una tensión muy particular. En efecto, hoy en día las mujeres deben desconfiar ya no de los hombres, sino de lo que el capital les propone como liberación. No sé qué inventarán las mujeres en esta situación en que están, pero deposito en ellas mi entera confianza. De lo que estoy seguro, sin saber muy bien por qué, es que inventarán una nueva chica. Esta chica será quien se proponga convertirse en la nueva mujer, la mujer que las mujeres no son y en la que habrán de convertirse, la mujer que participa de lleno en la creación de los símbolos y que también albergará la maternidad en esta creación. La mujer que impulsará a los hombres a asociarse plenamente en todos los aspectos, desde ya universalmente simbolizados, de la reproducción. Así, la maternidad y el cuidado de los hijos dejarán para siempre de pertenecer al ámbito de lo doméstico. Hombres y mujeres compartirán una nueva simbolización universal del nacimiento y de todo lo que de él se deriva. Esta chica desconocida, pero que está por llegar, podrá decir, y sin duda ya habrá dicho en alguna parte, ante el cielo libre de cualquier Dios:

Mírame a mí, que cambio, bello cielo.[19]

15. En francés, la expresión que se utiliza aquí para significar “madre soltera” es *fille-mère*, que, literalmente, quiere decir “hija-madre”. Este término, que tiene una connotación negativa, conserva el carácter ambivalente de esta figura tal como la expone Badiou.

16. En francés, solterona se dice *vieille fille*, expresión que, traducida literalmente, equivale a “vieja hija”, y que se contrapone a *jeune fille*, literalmente “joven hija”, que quiere decir “chica” o “jovencita”.

17. Johann Wolfgang Goethe, *Fausto*. Traducido por José Roviralta (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1999), p. 404.

18. Charles Baudelaire, *Las flores del mal*. Traducido por Luis Martínez de Merlo (Madrid: Cátedra, 2013), p. 363.

19. Paul Valéry, *El cementerio marino*. Traducido por Jorge Guillén (Madrid: Alianza Editorial, 1970), p. 47.

NOTA FINAL

Este libro tuvo como punto de partida varias conferencias, todas ellas dirigidas principalmente a jóvenes, que ocurrieron en distintos lugares, sobre todo en liceos, aunque también en instituciones, tanto en Francia como en el extranjero (sobre todo en Bélgica y Grecia), así como durante mi seminario. Una de ellas (la segunda) ya había sido publicada en el libro *Sigmund Freud, Anthropologie de la guerre* (Fayard, colección "Ouvertures", 2010). Aquí propongo una última versión de estas participaciones con la idea de iniciar, entre la juventud contemporánea y la filosofía, una discusión sobre lo que es la vida verdadera, primero en general y después según se sea chica o chico.

ÍNDICE

1. Ser joven hoy en día: sentido y sinsentido

2. A propósito del devenir contemporáneo de los chicos

3. A propósito del devenir contemporáneo de las chicas

Nota final
Créditos
Colofón

© Librairie Arthème Fayard, 2016
© Alain Badiou
© Traducción: Adriana Santoveña
© Malpaso Ediciones, S. L. U.
Gran Via de les Corts Catalanes, 657, entresuelo
08010 Barcelona
www.malpasoed.com

Título original: *La vraie vie*

ISBN DIGITAL: 978-84-17081-28-7
Depósito legal: B-12142-2017

Primera edición: septiembre de 2017

Diseño de interiores: Sergi Gòdia
Imagen de cubierta: © Colonel / Getty Images

Bajo las sanciones establecidas por las leyes, quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización por escrito de los titulares del *copyright*, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento mecánico o electrónico, actual o futuro (incluyendo las fotocopias y la difusión a través de internet), y la distribución de ejemplares de esta edición mediante alquiler o préstamo, salvo en las excepciones que determine la ley.

• ALIOS • VIDI •

• VENTOS • ALIASQVE •

• PROCELLAS •